

de LA CRISALIDE

MARINO GENTILE

TRATTATO DI FILOSOFIA



Edizioni Scientifiche Italiane

«Enuncio subito, con le parole più chiare e più semplici, lo scopo che mi sono proposto, sapendo che esso contrasta con un costume predominante ed essendo tuttavia persuaso che esso corrisponde ad un'esigenza diffusa, anche se il più delle volte inconsapevole. Intendo fornire un trattato generale di filosofia, in forme analoghe a quelle con cui cultori di altre discipline a un certo punto della loro attività di studiosi, di scrittori e di insegnanti avvertono il bisogno di coronare e integrare la precedente attività monografica mediante un'opera che rappresenti un impegno più generale con la disciplina coltivata e una forma più piena del proprio compito scientifico e didattico.

Conosco bene la ragione per la quale l'idea stessa di un trattato generale di filosofia appare oggi inattuale o addirittura strana; ed è l'identificazione dialettica di filosofia e storia della filosofia. Senonché l'effettiva attuazione di quell'unità dialettica impone un'individuazione più attenta dei due termini mediati e unificati dialetticamente e una meno sommaria risoluzione del momento teoretico nella concreta operosità storiografica».

Marino Gentile, nato a Trieste il 9 maggio 1906, normalista di Pisa, professore emerito dell'università di Padova, accademico linceo.

Ocr e conversione a cura di Natjus

de «LA CRISALIDE»

Saggi filosofici di critica civile a cura di Francesco Gentile

Trattati

1

Marino Gentile

Trattato di filosofia

Questo volume è stato pubblicato con il parziale contributo dell'istituto di Filosofia dell'Università di Padova, sui fondi ministeriali del 40%.

© 1987 by Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.
80121 Napoli, via Chiatamone 7
00185 Roma, via dei Taurini 27

I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale o parziale e con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi

TRATTATO DI FILOSOFIA

a Fabia

PREFAZIONE

Enuncio subito, con le parole più chiare e più semplici, lo scopo che mi sono proposto, sapendo che esso contrasta con un costume predominante ed essendo tuttavia persuaso che esso corrisponde ad un'esigenza diffusa, anche se il più delle volte inconsapevole. Intendo fornire un trattato generale di filosofia, in forme analoghe a quelle con cui cultori di altre discipline a un certo punto della loro attività di studiosi, di scrittori e di insegnanti avvertono il bisogno di coronare e integrare la precedente attività monografica mediante un'opera che rappresenti un impegno più generale con la disciplina coltivata e una forma più piena del proprio compito scientifico e didattico.

Conosco bene le ragioni, per le quali l'idea stessa di un trattato generale di filosofia appare oggi inattuale o addirittura strana; le conosco, perché mi sono formato alle discipline filosofiche non solo nello studio bensì nell'assimilazione dello storicismo, avendo avuto la ventura di vivere uno dei momenti più intensi del neoidealismo italiano, in uno dei suoi centri più attivi e più fervidi, la Scuola Normale di Pisa, negli anni in cui fu quasi simbolico il fatto che ne prendesse la direzione Giovanni Gentile, e ho avuto l'onore di discutere con lui la mia tesi di perfezionamento.

Ritrovo quindi al fondo della mia stessa formazione mentale quell'identificazione dialettica di filosofia e di storia della filosofia, la quale ha condotto di fatto a considerare come unica forma possibile di indagine teoretica la ricostruzione storiografica di precedenti posizioni dottrinali e il loro sviluppo nel quadro di un unitario processo storico. Senonché l'effettiva attuazione di quell'unità dialettica, che è stata intesa da molti semplicemente come l'eliminazione di una considerazione teoretica distinta dall'esercizio positivo della storiografia, se viene ricondotta dai successivi adattamenti alla forma originaria e alla concreta consistenza dottrinale, impone un'individuazione più attenta dei due termini mediati e unificati dialetticamente e una meno

sommatoria risoluzione del momento teoretico nella concreta operosità storiografica. Il presente tentativo, di cui non mi possono sfuggire la difficoltà profonda e un certo carattere pionieristico, vuole essere un modesto, ma sincero documento dell'esigenza e dello sforzo diretto a soddisfarla.

Il *Trattato* riprende le partizioni del *Breve trattato di filosofia* (Padova 1974), ma queste sono largamente ampliate con brani tratti da *Filosofia e umanesimo* (Brescia 1948) e *Come si pone il problema metafisico* (Padova, 1955 e 1965²).

INTRODUZIONE

Avversari e fautori sono concordi nel constatare che non è possibile dare una definizione della filosofia nel senso in cui è possibile al cultore di qualunque disciplina definire al principio della propria trattazione che cosa sia la disciplina da lui coltivata. Il filosofo non corre solamente il rischio, comune a qualunque ricercatore, di sbagliare la definizione, ma si trova in una situazione molto più imbarazzante: quella di non riuscire a dare nemmeno una definizione sbagliata della dottrina ch'egli presenta non solo come degna di attenzione, ma anche come più importante e indispensabile di qualunque altra.

Questa difficoltà non dipende, come può avvenire in altri campi, da difetto d'informazione o d'intelligenza, bensì dalla natura stessa del sapere che il filosofo vuole comunicare e ne fa parte integrante, in un intreccio che può suscitare, parimenti, l'ammirazione — se si riesca a dimostrare che esso è segno di superiore intelligenza —, ovvero il disprezzo e la diffidenza, nel caso che, mancando quella dimostrazione, sorga e si consolidi il sospetto che la filosofia non sia una forma di sapere, bensì un inganno, tanto se il primo ad ingannarsi è lo stesso che fa professione di conoscerla, quanto se egli lo adopera per ingannare gli altri: illusione, nel primo caso, frode nel secondo.

Una risposta persuasiva all'interrogativo che nasce all'inizio del discorso filosofico si può avere perciò solo quando il discorso stesso sia concluso, e perciò la constatazione che la definizione, la quale di solito introduce a una forma di sapere, sia invece la conclusione della filosofia stessa, aumenta il senso di attesa e di perplessità che è suggerito dal nome stesso della filosofia, tanto nell'eventualità che si sia disposti a considerarla come un sapere più complesso e più elevato degli altri, quanto se non si possa vincere l'impressione che si tratti

o di un'innocua fantasia fuori della realtà, o di uno strumento di falsità e di sopraffazione.

La perplessità è vinta abitualmente con due ordini di considerazioni, alle quali non si vuol negare validità; ma col presente lavoro si vorrebbe sostituire loro un procedimento di maggiore efficacia persuasiva e dimostrativa.

I due ordini di considerazioni si rifanno l'uno alla storia della cultura, l'altro all'analisi delle varie forme di attività umana.

La prima considerazione consiste nel riconoscere che, anche quando non si voglia attribuire alla filosofia la dignità di vero e proprio sapere, è indispensabile tenerne conto come di un dato di fatto, cioè come di un complesso di affermazioni che, sia pure in forma indebita e rovinosa, hanno avuto un peso nello sviluppo della storia dell'umanità. Nella cultura contemporanea è largamente diffusa la persuasione, espressa più di un secolo fa da Augusto Comte, che l'umanità, dopo aver lasciato dietro a sé lo stadio teologico o mitologico, debba compiere l'ulteriore passo che conduce dallo stadio metafisico allo stadio positivo o scientifico. Parecchi filosofi contemporanei impiegano il proprio impegno e la propria preparazione specificamente filosofica per dimostrare che il posto della filosofia è ormai tenuto dalla scienza. Anche se la tesi dovesse essere vera, non si nega perciò che la filosofia meriti di essere studiata come una tappa del cammino storico della civiltà, se non altro allo scopo di mostrare quanto essa sia arretrata in confronto con la condizione attuale del sapere.

Chi fosse persuaso della morte della filosofia dovrebbe suggerire ai seguaci di tale convinzione di andare più in là e di non limitarsi a negare che la filosofia sia valida oggi, bensì a cancellare anche il ricordo dei tempi in cui era ingiustamente considerata tale; perché sino a che essa viene rammentata, sia pure soltanto per farne vedere l'inconsistenza e l'inganno, essa viene tuttavia tenuta presente nella coscienza, e perciò in qualche modo le viene riconosciuta una certa validità, sia pure provvisoria e controversa. Probabilmente, se fosse possibile, il suggerimento sarebbe seguito, e la filosofia non sarebbe solamente combattuta e respinta, ma addirittura taciuta. Senonché il silenzio non è di fatto possibile, in quanto lo stesso discorso scientifico non si può attuare se non contiene il

riferimento polemico a quello filosofico, e non si può affermare il valore assoluto ed esclusivo della scienza, se si omette di paragonarla alla filosofia, sia pure per ribadire che questa è una forma falsa e illusoria di sapere. Insomma, se non ci fosse la filosofia, i suoi negatori dovrebbero inventarla, come bersaglio polemico per contrapporre ad essa l'unica forma di sapere ritenuta valida.

Non hanno bisogno d'inventarla, perché per più di due millenni di storia umana è attestata la presenza di filosofie e di filosofi e della considerazione da loro goduta abbastanza largamente. Come risulta dal nome, la ricerca non può risalire oltre alla cultura greca antica, sebbene sia seducente la prospettiva di ritrovare qualcosa di analogo anche nelle civiltà anteriori a quella greca o indipendenti da essa.

La filosofia, dunque, costituisce un tema indispensabile di studio anche per coloro che non ne giudicano più attuale il compito, sia che considerino la sua storia come un utile esercizio per conoscere sino a quale punto sia arrivata o possa arrivare la stoltezza o la superstizione, sia che, più benignamente, guardino alle filosofie precedenti come a tentativi inadeguati, ma tuttavia meritori, di approssimazione ad un sapere autentico.

L'utilità riconosciuta di fatto alla conoscenza storica della filosofia è confermata da una constatazione comparativa. Nelle singole discipline scientifiche il richiamo alla loro storia risponde per lo più ad un interesse di curiosità erudita e non supera di regola l'orizzonte di qualche decina di anni. Invece ancora oggi si discutono le concezioni dell'antichità greca per constatare per lo più la permanente rovinosità della loro influenza, ma qualche volta anche per riconoscere la loro presenza d'interlocutori tuttora validi per la discussione. Cito al proposito la « Enciclopedia della scienza unificata », cioè il più risoluto tentativo di sostituire la filosofia con la scienza, dove, nella molto scarna rassegna dei precedenti tentativi di trattazione enciclopedica, è menzionato Aristotele come uno dei pochi autori con cui convenga confrontare le proprie convinzioni sul carattere del sapere scientifico.

La conoscenza della filosofia, dunque, può essere ammessa per una necessità di fatto, come un complesso di affermazioni che è bene conoscere, perché hanno esercitato un peso nello

sviluppo dell'umanità, anche se di esso non si possa dare una vera giustificazione sul piano del sapere autentico. Così un viaggiatore può ritenere utile d'informarsi sulle convinzioni di un paese esotico, anche se non riesce a darne una dimostrazione o anche solo un'enunciazione persuasiva, e tutti abbiamo imparato le genealogie della mitologia antica, senza pensare con ciò di conoscere meglio la divinità.

Il secondo modo, anch'esso estrinseco ma tuttavia non invalido, di ammettere la filosofia è costituito, come si è accennato, dall'analisi delle varie forme di attività umana, non solo conoscitive ma anche pratiche. Anche coloro che non hanno mai avuto un'informazione precisa di che cosa si debba intendere per filosofia, trovano a un certo momento utile di adoperare questo nome per indicare una zona che si trova al margine delle procedure abituali e nella quale non è né data né richiesta la precisione di solito necessaria per fare effettivamente quello che si fa. Viene allora facile e opportuno il nome della filosofia per designare una capacità di condursi più sfumata e più generale, che consente di delincare un'intuizione, anche se di essa non sono pienamente definiti i contorni, o di liberarsi dalla pressione diretta dei sentimenti e delle passioni per dare un giudizio più pacato e più sereno sulle mutevoli alternanze delle situazioni.

Anche di questi usi verbali può essere data una spiegazione storica, in quanto essi risalgono a determinate formulazioni dottrinali, di cui si può stabilire la consistenza originaria e, almeno in parte, la fortuna successiva, sebbene chi adopera quelle espressioni non sia consapevole della loro origine.

Così si può ricongiungere alla conoscenza di posizioni antiche, stoiche ed epicuree, l'uso di dire che si prende la vita con filosofia, quando si riesce a non lasciarsi turbare del tutto dalle impressioni del momento e, allargando la propria visuale, ci si accorge che molte preoccupazioni assillanti si vanno attenuando o addirittura scompaiono col tempo.

Ciò non toglie che quegli usi verbali, dei quali si potrebbe ricostruire la genesi storica, rispondano ad un'esigenza costante della natura umana, accennando il limite e l'orizzonte delle nostre attività e lasciando incerto se essi indichino una presenza o un'assenza. Quest'incertezza ha un significato profondo, che può coincidere col significato stesso della

filosofia.

Parte prima.

GLI ELEMENTI DEL DISCORSO FILOSOFICO

Capitolo I.

SAPERE E CONOSCERE

1. Il riferimento al sapere è contenuto nel nome stesso della filosofia, perché il prefisso filo (che indica amore, cioè tendenza e aspirazione) specifica e determina, ma non toglie il significato di sofia, cioè di sapere; giacché la specificazione e determinazione non devono essere intese come attenuazione o vanificazione del significato fondamentale, bensì come una sua articolazione più complessa. Quando si cerca di spiegarla più analiticamente, viene a volte il sospetto che, nonostante tutti gli accorgimenti, essa finisca col separare talmente la filosofia dalle altre forme del sapere, da farla divenire piuttosto un non sapere che un sapere; ma bisogna compiere intero il percorso che nella sua salita ricorda le strade montane a tornanti, dove la salita impone di muoversi spesso in direzione opposta a quella della meta, per poterla raggiungere effettivamente. L'etimologia per cui la filosofia non è mai possesso, ma sempre solo aspirazione al sapere, mostra alla fine che il possesso apparentemente mancato si concreta anch'esso in una forma di acquisto valido.

Mi riprometto di tracciare il percorso di questa salita delineando anzitutto la funzione che nel sapere hanno il conoscere, il concetto e la dimostrazione.

Il sapere ha uno stretto rapporto col conoscere, in quanto ogni sapere è un conoscere, sebbene non ogni conoscere sia un sapere. Il discorso intorno al rapporto tra il sapere e quel conoscere che non è sapere, è stato sempre uno dei temi fondamentali delle più varie filosofie; anzi, quando tra il secolo XVII e il secolo XVIII si è accentuata la restrizione del campo della filosofia in confronto con le altre forme del sapere, si è inteso di individuare nel conoscere l'unico tema della ricerca filosofica. Ma anche allora, come sarà mostrato più

ampiamente in seguito, il tema del conoscere è stato affrontato in rapporto a un sapere che, consapevolmente o no, si riteneva di possedere.

Il sapere si distingue dal conoscere per una nota, che risulta evidente nel paragone tra due espressioni che sono state adoperate per indicarlo e, pur appartenendo al medesimo ceppo indogermanico, sono indipendenti tra di loro. Nel greco antico e nel tedesco i due termini « epistasthai » e « verstehen », che indicano ambedue il sapere, si riferiscono a una medesima immagine, quella dello « stare », inteso come una posizione di sicurezza e di dominio. Nel corso successivo i due verbi sono diventati transitivi, cioè sono venuti ad indicare un'operazione che passa da un soggetto ad un oggetto; ma originariamente essi indicavano, anziché un'operazione, una condizione del soggetto considerata per se stessa, cioè un'attitudine di fermezza, che non consiste nell'assenza di movimento, bensì nel vigore con cui si resiste alle sollecitazioni esterne, come il nuotatore può essere detto stabile, se non si lascia sopraffare dalle molteplici spinte che tenderebbero a deviarlo, a trattenerlo o addirittura ad affogarlo.

Il sapere, dunque, si distingue dalle altre forme di conoscere, in quanto imprime all'inquietudine dispersa delle rappresentazioni non collegate e non capaci di persistenza un orientamento e una direzione comune. Del resto ancora oggi la forma più largamente accettata di sapere, cioè quella scientifica, si distingue dalla raccolta episodica di esperienze, cioè dalla capacità dell'empirico, in quanto lo scienziato è in grado di coagulare le singole cognizioni in un tutto persistente, mentre l'empirico riesce solamente, sia pure talvolta con risultati operativi superiori a quelli dello scienziato, a cogliere connessioni parziali e labili. Il sapere è, in conclusione, un conoscere che si distingue dagli altri per la sua stabilità.

Il primo tema del sapere è lo stesso conoscere; ma questo può venire assunto in due ordini di ricerca tutti e due estremamente interessanti, ma profondamente diversi tra di loro, e solo uno dei due interessa la filosofia, cioè quello per cui si ricerca il conoscere in quanto tale; nell'altro si fa un paragone tra i diversi modi di conoscere. Difatti in questo secondo senso le indagini sono rivolte a stabilire in quale

rapporto il conoscere si trovi con la nostra conformazione fisica e psichica, e hanno una particolare attrattiva le interessantissime ricerche, con le quali si studiano le meravigliose connessioni tra la struttura complicata e multiforme del cervello e i procedimenti della memoria e della sensazione, e in genere la stretta congiunzione, con effetti positivi o negativi, della funzionalità del nostro organismo fisico con la vivacità e la precisione delle nostre rappresentazioni e operazioni mentali. Già nel pensiero antico è stata cercata una continuità tra questi studi e l'indagine intorno al conoscere in quanto tale, e ne sono venuti alcuni concetti, che, sia pure molto logorati dall'uso, circolano ancor oggi nel linguaggio comune, in primo luogo quello di sensazione, come primo grado del conoscere. Ma, in realtà, ciò che viene in tal modo sottoposto ad indagine — come si è detto — non è il conoscere in quanto tale, bensì il paragone tra diversi modi di conoscere.

Difatti, quando si tende a presentare il conoscere come un'operazione fisiologica o addirittura come una relazione fisico-chimica, il conoscere interviene nell'indagine non semplicemente come un particolare tema di ricerca, bensì come la condizione che rende possibile anche i termini, ai quali quel conoscere particolarmente preso in esame, cioè tematizzato, viene riferito e ricondotto. L'indagine sul conoscere in quanto tale riguarda non meno della particolare rappresentazione tematizzata, anche quel complesso di operazioni a cui anch'essa appartiene; perché è attività del conoscere sia quella che si tematizza esplicitamente e viene presa ad oggetto, sia quella sul cui fondamento si vuole spiegare l'attività tematizzata.

È facile che l'autore del secondo tipo di ricerche si lasci sfuggire un'osservazione così elementare; ma non può non riconoscerne la giustezza, quando su di essa sia richiamata la sua attenzione. In verità egli non nega mai che siano conoscere tanto il tema dell'indagine quanto l'attività a cui esso viene rapportato; ma è inclinato a considerare come conoscere solo ciò che lo rende capace di dar ragione del conoscere tematizzato nella ricerca, quasi che esso fosse, più che conoscere, principio del conoscere.

Se si ferma l'attenzione su un'osservazione così elementare,

non dev'essere difficile ammettere che un'indagine di questo tipo ha per tema, anziché il conoscere in generale, un paragone tra diverse forme del conoscere, poste a diversi gradi di valore.

Non è tuttavia strano che l'ammissione tardi a venire, se si tiene conto che la distinzione tra i due tipi di ricerca è riuscita laboriosa e alla fine è fallita per la maggior parte dei filosofi che nei secoli XVII e XVIII assunsero come compito fondamentale della filosofia lo studio del conoscere. In realtà nelle loro trattazioni i due tipi d'indagine s'intrecciano e si confondono, e prevalgono su quella intorno al conoscere in quanto tale le ricerche rivolte a paragonare le varie forme del conoscere tra di loro, con la sottintesa e per lo più inconsapevole convinzione che una tra esse possa essere assunta come metro delle altre; ne viene che il conoscere adottato implicitamente come misura delle altre forme del conoscere tende ad avere per il ricercatore la struttura e il carattere del sapere.

2. Difatti, se è disposto ad ammettere che siano termini di conoscenza anche la conformazione fisiologica e la relazione fisico-chimica, mantiene una differenza essenziale tra le rappresentazioni impregnate delle condizioni soggettive ed emotive dei conoscenti e quei fenomeni fisici che vengono assunti come metri della nostra situazione soggettiva. Ognuno di noi, quando avverte un malessere, ricorre al termometro e, se esso non manifesta un'alterazione termica del corpo, si rassicura almeno quanto alle indisposizioni che provocano la febbre; con questo contegno non neghiamo che il malessere ci sia, ma giudichiamo che esso non richieda un certo tipo o grado di cura. Se poi per esperienza apprenderemo che un'infermità non trascurabile può venire anche senza febbre, cercheremo di sapere quali altri sintomi la scienza medica abbia ritrovato per scoprirla, all'infuori della nostra sensazione meramente soggettiva di disagio, e adopraremo quei sintomi con la medesima fiducia con cui adoperiamo il termometro per accertarci se un'indisposizione febbrile sia nella nostra immaginazione o nella realtà.

Nel tipo d'indagine rivolta al paragone tra le forme del conoscere, chi la fa finisce, dunque, col ritenere che uno dei

termini del paragone sia preminente in confronto con gli altri e abbia quindi carattere di metro e di fondamento. In tal caso l'indagine, sia pure in maniera che dovrà essere discussa e che potrà risultare ingiustificata, trapassa nell'altro tipo di ricerca, la quale non ha per tema il paragone tra le varie forme del conoscere, ma il conoscere in quanto tale. Il trapasso avviene nel seguente modo. Il conoscere assunto come metro delle altre forme del conoscere compie, sia pure anche senza giustificazione e quindi in maniera discutibile e controversa, la funzione del sapere. Cioè di quel conoscere che non è tematizzato dalle altre forme del conoscere, bensì le tematizza. Allora le forme del conoscere che effettivamente vengono prese a tema dell'indagine non vengono paragonate con un termine a loro omogeneo, bensì con una forma del conoscere, la quale vale o si presume che valga come sapere. Di conseguenza quel che viene considerato nelle forme di conoscere tematizzate non è ciò che le distingue tra di loro, bensì ciò che le accomuna, cioè — sempre nelle condizioni precarie alle quali l'indagine è stata condotta — il conoscere in quanto tale.

Mentre è differita a un momento ulteriore l'indagine critica sull'attendibilità della forma di conoscere in tal modo assunta come metro delle altre, nel punto attuale della presente ricerca risulta confermata anche nella prospettiva meno idonea ad accoglierla, la distinzione tra sapere e conoscere.

In conclusione, il sapere è il metro del conoscere.

Sotto la prospettiva delineata nel presente capitolo si possono intendere più adeguatamente il significato e il valore della dottrina della sensazione.

La sensazione è quella forma di conoscere che si distingue dal sapere. La sua determinazione è quindi sempre condizionata dal sapere stesso; giacché, se il sapere è il metro del conoscere, la sensazione è quel conoscere, la cui natura di conoscere risulta solo in rapporto col sapere, nell'atto in cui se ne distingue.

Questa complessa relazione era già chiara nella dottrina antica dell'« aisthesis », ma si è fatta più evidente negli sviluppi moderni, in cui si è progressivamente svolta la distinzione tra percezione e sensazione, i cui due significati erano uniti e confusi nell'« aisthesis ». Dei due termini quello

moderno di sensazione accentua la distanza dal sapere, ch'è metro del conoscere, in quanto, mentre la percezione è potenzialmente collegata col concetto, la sensazione viene sempre più rigorosamente intesa come un conoscere distinto dal sapere.

Ma la distinzione non toglie la necessità del riferimento, poich , se anche la sensazione   conoscere, essa non pu  non continuare ad avere come metro il sapere, sebbene non possa mai adeguarsi ad esso.

Ognuno di noi sperimenta la difficolt  di descrivere questa relazione, quando paragona tra di loro due forme di conoscere, quella della veglia e quella del sonno. Ognuno di noi sa che le rappresentazioni del sonno hanno, nell'atto in cui sono sognate, una vivezza tale da produrre emozioni e, sino a qualche punto, operazioni non meno vivide di quelle della veglia; ma ognuno di noi sa anche che quelle rappresentazioni in tanto costituiscono atti della coscienza, in quanto si riconducono alle rappresentazioni della veglia e si congiungono con esse, pur essendo caratterizzate da una minore saldezza e continuit  di congiungimento. Espressioni estreme di quel conoscere che non   sapere, esse portano alla massima tensione le due esigenze contrastanti di non potersi costituire se non in rapporto al sapere e di non potersi mantenere nella loro consistenza se non in quanto risultino intrinsecamente distinte dal sapere stesso.

La dottrina antica della sensazione rappresenta, dunque, ancora oggi un tentativo utile di collegare il sapere all'intero ambito delle varie forme di conoscere.

La prossima tappa della ricerca   costituita dall'analisi delle due forme che il sapere prende come metro del conoscere: cio  il concetto e la dimostrazione.

Capitolo II.

IL CONCETTO

1. La forma di sapere più vicina alle forme di conoscere che non sono sapere, è il concetto. Si conviene e si ripete che la nascita della filosofia coincide con la scoperta del concetto. L'affermazione viene riferita più abitualmente a Socrate, per il quale non si rinviene il nome di concetto, bensì qualcosa di equivalente; ma può essere fatta risalire anche ai presocratici, per i quali il sapere consiste nel coglimento di ciò che permane, in questo senso pregnante, « sta » sotto le apparenze mutevoli delle conoscenze sensibili. La dottrina del concetto è stata ampiamente svolta nella filosofia antica da Platone in poi; ed essa potrebbe essere utilmente adoperata anche oggi per determinare che cosa sia il sapere.

Ma all'uso ostano due difficoltà: la prevalenza nella cultura contemporanea di un concetto scientifico diverso da quello classico, e la deformazione che il concetto nel senso classico della parola ha subito, perché si è voluto adeguarlo a quello scientifico moderno.

Il concetto, come si intende modernamente nell'esercizio delle scienze, è un conoscere, ma determinato o orientato in una direzione non puramente conoscitiva, bensì in primo luogo operativa, in quanto non solo esso è apprezzato per la possibilità di applicazioni tecniche produttive, ma è esso stesso nella sua interna struttura alquanto di operativo. È, sì, conoscere, ma conoscere dell'adoperabilità.

Quest'aspetto del modo moderno d'intendere il concetto deve essere sommariamente indicato già a questo punto della ricerca. Il concetto viene praticato nella ricerca scientifica odierna non come un mezzo per cogliere l'intima essenza della realtà, bensì come uno strumento che consente di dirigere le nostre operazioni nella maniera più fruttuosa per i nostri scopi.

Lo scienziato non pretende di avere stabilito in sé l'essenza del farmaco, ch'egli ha concorso a fabbricare col proprio sapere; ma confida di avere ritrovato, nel modo sinora migliore, la relazione che passa tra determinate combinazioni chimiche e determinate condizioni fisiologiche, senza presumere di sapere che cosa siano in sé e l'une e le altre, ma sapendo che la relazione da lui stabilita è praticamente la più valida, almeno allo stato attuale della ricerca.

Che il carattere operativo del concetto scientifico non si manifesti soltanto con le applicazioni che se ne derivano nella tecnica produttiva, bensì appartenga al concetto in quanto tale, risulta dai concetti scientifici più « puri » da applicazioni produttive, cioè dai concetti matematici. La validità di questi non dipende dalla ricerca che si sia fatta di una loro essenza reale, bensì dal vigore con cui essi sono costruiti per poter operare.

Il fatto che essi trovino rispondenza nel mondo reale non contrasta con quest'affermazione, perché quel mondo è un mondo di conosciuti e i concetti matematici sono costruiti sulla base di alcune condizioni fondamentali del conoscere. La rispondenza è un processo interno al conoscere, perché i concetti matematici si distinguono da altri tipi di conoscenza, quale l'avvertimento di situazioni fisiologiche o psicologiche strettamente individuali, non perché escano dal conoscere, ma perché hanno una « stabilità » nel senso illustrato nel precedente capitolo, cioè perché essi resistono alle sollecitazioni emotive.

Ciò che è stato detto ora non contrasta con l'opinione comune, per la quale realtà è ciò che viene conosciuto con costanza da tutti e non viene travolto dalle condizioni emotive dei singoli soggetti o dei singoli soggetti nei singoli momenti. L'opinione comune, se viene analizzata attentamente, non domanda di più; un concetto più rigoroso e completo di realtà sarà, se mai, richiesto o respinto dalla filosofia.

I concetti scientifici moderni sono esemplati sui concetti matematici, cioè sono conoscenze, ma insieme modi di ordinare le conoscenze ai fini operativi dell'attività umana; si distinguono perciò nettamente dai concetti nel senso classico della parola, in quanto questi vogliono essere puramente e semplicemente conoscere.

La seconda difficoltà che impedisce di accettare e, prima ancora, d'intendere il concetto nel senso classico della parola è congiunta con la prima.

Il concetto scientifico nel senso moderno della parola è tanto più valido, quanto più esso si pone in termini netti e libero dalle oscillazioni dell'esperienza. Anche questo carattere si manifesta con la maggiore intensità nei concetti matematici, che possono essere costruiti con l'aderenza più rigorosa ai fini operativi. Di conseguenza gli stessi fautori del senso classico del concetto sono stati tratti a configurarlo, quanto più era possibile, in aderenza a questa forma di rigore, cioè a presentarlo come una conoscenza pienamente definita in confronto con la mobile varietà e instabilità dell'esperienza sensibile e a considerarlo tanto più valido, quanto più munito di questo carattere.

Attraverso quest'interpretazione il senso classico del concetto perde le più importanti tra le sue caratteristiche originarie, e non c'è forse modo più opportuno per riacquistarle che quello di riferire ad esso quanto Kant ha attribuito alla forma più alta di sapere, cioè l'idea. Il fatto storico che Kant abbia distinto il concetto dall'idea non impedisce per sé quest'attribuzione, se essa è teoreticamente fondata, perché il concetto di cui Kant tratta non è quello classico, bensì quello scientifico moderno.

Kant, dunque, assegna all'idea — a differenza del concetto scientifico, ch'è per lui costitutivo dell'esperienza — un carattere regolativo. Se viene assunto come metro di validità conoscitiva il concetto scientifico, la qualificazione di regolativo rappresenta una diminuzione; ma essa muta significato, qualora non venga pregiudizialmente ammesso quel metro della conoscenza, come deve fare chi cerca anzitutto d'intendere il senso classico del concetto nella sua genuinità.

La qualificazione di regolativo importa che il concetto, nel senso classico della parola, abbia un rapporto intrinseco con l'esperienza, non in quanto esso si risolva nell'esperienza stessa, bensì in quanto abbia in essa una funzione e non possa essere inteso all'infuori di questa. Per comprendere ciò, bisogna riferirsi al concetto nel suo stesso costituirsi e considerarlo nel vivo processo della sua formazione, quando

esso progressivamente e molte volte laboriosamente fa « stare » il settore d'esperienza a cui si riferisce.

La genesi del concetto ricorda la fatica con cui riusciamo a trovare una strada nuova in una zona sconosciuta, quando ad ogni passo dobbiamo individuare la vera natura e posizione delle cose tra le quali ci muoviamo. Se possiamo ricostruire un'esperienza del genere, notiamo che il nostro cammino non consiste nel paragone tra un concetto già chiaro e i termini dell'esperienza sensibile a cui applicarlo, bensì che concetto ed esperienza concregono contemporaneamente in un rapporto reciproco di chiarificazione e concorrono reciprocamente a costituirsi in sempre maggior chiarezza, perché l'esperienza è quella che prende corpo sotto la luce del concetto e il concetto prende lineamenti più precisi solo in quanto assolva la funzione di illuminare l'esperienza.

2. Due chiarimenti sono necessari perché quest'intima connessione tra il concetto e il settore d'esperienza a cui si riferisce, non sia fraintesa.

Il ricorrente riferimento reciproco tra il concetto e l'esperienza non dev'essere inteso in senso relativistico. Può avvenire che il ricercatore rivolto a sapere un settore dell'esperienza sensibile ne sbagli il concetto, cioè ne venga elaborando uno che non fa intendere il settore ricercato; ma in tal caso quello che manca è il concetto, e il mutamento che si sia costretti a farne è del tutto diverso dal continuo riferimento chiarificatore all'esperienza, che riguarda invece il concetto vero.

La connessione con l'esperienza sensibile è richiesta dalla funzione regolativa del concetto, in quanto questo dimostri di essere in grado di far intendere e « stare » l'intero settore dell'esperienza che con esso si vuole sapere, e i progressivi incrementi che esso riceva non rappresentano una diminuzione del concetto, ma invece il suo approfondimento e consolidamento.

Questo procedimento ha in sé realmente qualcosa di « meraviglioso »; ma ciò può essere colto solo con la partecipazione diretta al processo stesso, e ognuno deve perciò richiamarsi all'esperienza che ne fa personalmente, quando

non si limita a percorrere passivamente le tracce concettuali indicate dagli altri, ma riesce veramente per conto proprio a « concepire » qualcosa, con un procedimento che resta autonomo, anche se, a scoperta fatta, possa constatare che altri l'avevano preceduto in essa.

Il tema della « meraviglia » viene ripreso successivamente, a proposito della filosofia in generale; a questo punto è necessario che il continuo riferimento all'esperienza venga inteso come un'indicazione non di povertà, ma di ricchezza, cioè come una sempre nuova possibilità di verificare la validità del concetto nei confronti delle manifestazioni più complesse, più singolari o più strane dell'esperienza sensibile ch'esso fa sapere.

In conclusione, il carattere regolativo del concetto consiste nella sua attitudine a mantenere la funzione di misura, per quanto possano essere varie le manifestazioni dell'esperienza a cui si riferisce, e la mobilità che in tal modo si può riconoscere in essa non è la mutevolezza di chi, non avendo trovato la strada giusta, ne infila ora l'una o l'altra, ma la sicurezza con cui chi si muove nell'elemento più infido e più labile sa tenere la propria direzione.

Questo rapporto del concetto con l'esperienza può essere espresso ed è stato espresso molto presto col termine dell'universalità. Conoscere sensibilmente vuol dire conoscere uno per uno, sapere è conoscere per il tutto; cerco con queste parole di tradurre le espressioni della filosofia antica: « cat'hecaston » e « cath'olon ». Il ritorno ad esse mostra quanto sia falsa la disposizione abituale a concepire il rapporto tra la conoscenza sensibile e quella concettuale come un rapporto quantitativo, quasi che il concetto consistesse nella somma delle conoscenze sensibili. In realtà il concetto non è universale nel senso dell'addizione, bensì in quello della funzione regolativa; cioè è universale per la sua capacità intrinseca a convertire in sapere ogni rappresentazione sensibile di un determinato settore dell'esperienza, indipendentemente dal numero delle singole rappresentazioni.

Il secondo chiarimento necessario per non fraintendere l'intima connessione tra il concetto e il settore d'esperienza a cui esso si riferisce, si collega strettamente col primo e consiste in una rinnovata comparazione tra il concetto nel senso

classico e il concetto scientifico, e particolarmente quello matematico.

Per quest'ultimo il riferimento all'esperienza sensibile ha esclusivamente un valore didattico. Ognuno di noi sa che per imparare i numeri o le figure geometriche è necessario aiutarsi con cose che in qualche modo li rappresentino. Le cose più ovviamente utili per imparare i numeri sono le dita, e di quest'uso è rimasta traccia nei nomi per indicarli; dopoché si siano adoperate le dita di ambedue le mani, si trova un altro modo per proseguire nella numerazione, e le dita servono a rappresentare non più le unità bensì le decine. Ma talune popolazioni sono più ingegnose e si servono non solo delle dita delle mani, bensì anche di quelle dei piedi e perciò coniano i nomi dei primi venti numeri nel modo con cui abbiamo trovato i nomi dei primi dieci.

Comunque, il riferimento alla rappresentazione sensibile è meramente estrinseco per la formazione dei concetti matematici, e non mostrerebbe di conoscere le operazioni aritmetiche chi sentisse il bisogno di controllarle mediante il ricorso a cose sensibilmente evidenti, come non darebbe una dimostrazione della somma degli angoli di un triangolo chi si mettesse a misurarli con il rapportatore.

Per i concetti matematici, dunque, e di riflesso per i concetti scientifici moderni in quanto hanno di caratteristico, le rappresentazioni sensibili costituiscono qualcosa di analogo alle armature per la costruzione di un edificio. Questo non sarebbe possibile senza quelle, ma l'edificio c'è in tanto in quanto ne possa fare a meno, e le armature, sebbene siano state necessarie per costruirlo, non si incorporano in esso.

Da questa riflessione risulta evidente la differenza dal concetto nel senso classico della parola, per cui il rapporto con l'esperienza non è qualcosa di estrinseco, bensì è costitutivo per la struttura stessa del concetto, per il quale il riferirsi all'esperienza non è una provvisoria esigenza didattica, bensì una permanente condizione della sua validità.

La ben più schematica e adoperabile chiarezza del concetto scientifico può essere considerata come una condizione desiderabile per la formazione di un qualunque concetto solo in quanto rispetti la distinzione qualitativa tra i due tipi di concetto.

Il concetto è dunque il sapere l'esperienza sensibile, come un principio regolativo della sua progressiva illuminazione e penetrazione.

3. Il rapporto di distinzione e di superiorità tra il concetto e le singole rappresentazioni da esso unificate trova difficilmente, per la sua complessità e delicatezza, una forma adeguata di indicazione. La più ovvia è quella di attribuire immaginosamente al concetto la validità propria delle rappresentazioni sensibili e di costituirlo in un luogo, sia pure ideale, collocato nel loro stesso ordine. Il procedimento può essere spiegato con le difficoltà psicologiche che si oppongono a un'indicazione più esatta del rapporto; ma non si può perciò giustificare dottrinalmente, poiché ne costituisce una falsificazione.

Difatti l'esigenza di riconoscere al concetto la dinamicità necessaria per comprendere le rappresentazioni empiriche può essere soddisfatta solo quando si rinunci pienamente a intendere il concetto nell'ordine stesso delle rappresentazioni empiriche e con i caratteri ad esso appartenenti: cioè sia come un modello rigido, allineato — in fondo — come una cosa accanto alle altre cose, sia come un modello che si debba continuamente rompere o ritoccare per farvi entrare le forme sempre nuove dell'esperienza.

Il concetto dev'essere, invece, inteso nella sua genuina funzione e natura; così come esso concresce dall'esperienza per essere principio e ragione di orientamento e quindi non si mescola con ciò verso cui deve esercitare tale funzione orientatrice.

L'immagine con cui tale funzione può essere espressa, dev'essere ricercata perciò, quanto più è possibile, lontana e libera da caratteri corpulenti. Di conseguenza conserva utilità quel paragone con il baleno della luce che è congiunto anche storicamente con la scoperta della funzione del concetto (Plat., *Ep.* VII). L'immagine del baleno della luce ha sopra le altre il vantaggio di esprimere nello stesso tempo la distinzione del concetto dalle rappresentazioni da esso unificate e la sua necessità in loro confronto; difatti il baleno non si compone come un elemento aggiunto agli altri nella costituzione delle

cose illuminate, ma ha altresì una rilevanza essenziale nel processo della loro illuminazione, ch'è nel caso presente lo stesso processo del loro costituirsi come oggetti di conoscenza.

Il concetto, insomma, può essere simboleggiato come un baleno luminoso, per indicare, con un'approssimazione meno infelice delle altre, che, mentre non entra quale elemento costitutivo negli oggetti da esso rappresentati, è costitutivamente essenziale alla loro manifestabilità conoscitiva, cioè alla loro effettiva consistenza di oggetti.

L'immagine del baleno rimane tuttavia incerta e... oscura, quanto all'imprescindibile necessità costitutiva, che il concetto ha nei riguardi degli oggetti da esso rappresentati, se essa non viene ulteriormente determinata: nel senso che il baleno assume in certo modo la figura dell'oggetto, così come il guizzo di luce, determinando la cosa illuminata, ne disegna in certo modo, col suo rapidissimo movimento, i contorni e le parti.

Difatti il concetto balena alla mente rinserrando in una rappresentazione compendiosa ed essenziale le molte immagini, da esso ridotte a conoscenza unitaria, e compie nei loro riguardi una funzione simile a quella che l'intuizione artistica ha nei confronti delle singole percezioni possibili intorno ad un individuo. Cioè, come l'artista sa far ritrovare, nelle infinite possibili visioni di una persona, quella visione istantanea e quasi lampeggiante che ce ne rende il ritratto, così il concetto lampeggia alla mente come una figura idonea a indicare l'essenza dell'oggetto manifestato da infinite rappresentazioni empiriche.

Tale baleno disegnante ha due nomi molto noti, ma alquanto logorati o svalutati dall'uso: quello di idea e quello di schema. È conveniente quindi adoperarli solo quando ci sia una sufficiente garanzia nei confronti delle dannose conseguenze delle loro deformazioni.

È impossibile richiamare tutte quelle subite dal significato originario dell'idea; ma esse si possono utilmente restringere a due punti: quello per cui l'idea viene convertita da « visione » in oggetto della visione stessa, e quello per cui essa viene assunta come una forma particolare di conoscenza, distinta e opposta alla conoscenza della realtà effettiva.

Se si vuole perciò adoperare il termine idea, allo scopo

d'intendere la funzione del concetto (nel suo significato originario), è necessario in primo luogo restituirgli il valore di conoscenza attiva e intendere quindi l'idea non come un oggetto astratto dall'atto del conoscere; bensì come intrinseco ad esso e formante con esso un tutt'uno. In secondo luogo è necessario restituire al termine idea l'intera estensione della sua funzione rappresentativa; quindi non restringerne la validità alle rappresentazioni che per sé non abbiano valore di rappresentazioni reali, bensì riconoscere che hanno da essere qualificate parimenti idee tutte le conoscenze atte a raccogliere in un unico termine una molteplicità di rappresentazioni empiriche, qualunque sia il loro rapporto col concetto specificamente determinato di realtà.

Anche più grave è la deformazione peggiorativa subita dal termine schema; in quanto non solo esso è decaduto da visione attiva a rozza e rigida struttura quasi materiale; ma è stato altresì assunto a designare, più che una conoscenza vera e propria, il surrogato che ne può venire ricercato e formato per usi pratici. Viene quindi a indicare nello stesso tempo un'insufficienza teoretica, in quanto non ha valore propriamente conoscitivo; e una certa tendenziale insufficienza etica, perché, denotando la mancanza di una conoscenza vera e propria, fa sorgere il sospetto che sia stato difettivo l'impegno a conseguirla.

È necessario, perciò, in primo luogo, restituire al termine schema il significato originario di figura, sinonimo di idea e distinto da essa per una certa sfumatura di compiutezza tecnica; riscattarlo, in secondo luogo, dalla sua accezione praticistica, con la giusta consapevolezza che la conoscenza da esso designata, pur essendo rapportata all'eventualità di un uso pratico, risulta avere carattere schiettamente conoscitivo.

Quando dunque i due termini originari: idea e schema siano liberati dalle successive deformazioni, possono concorrere utilmente a determinare la funzione e la natura del concetto in rapporto all'esperienza; in quanto convergono a indicare quel lampo dell'intelligenza, che fa scorgere nella molteplicità delle rappresentazioni empiriche la loro unità essenziale.

Alla stessa meta tendono due ulteriori precisazioni: che la funzione unificatrice del concetto riguarda, prima che la

molteplicità degli individui, il singolo individuo con esso qualificabile; e che la difficoltà eventualmente rappresentata dalla sua rigorosa definizione è attestazione di validità feconda, anziché del contrario.

L'utilità di chiarire il primo punto dipende dalla abitudine diffusa di trascurare la funzione del concetto, soprattutto là dove essa è assolta nella maniera più propria: cioè nella qualificazione del singolo individuo, e di apprezzarlo invece prevalentemente in rapporto a una molteplicità di rappresentazioni empiriche già qualificate concettualmente. Di conseguenza la funzione del concetto viene identificata con l'attitudine a generalizzare astrattamente le qualificazioni già raggiunte. Sicché, infine, si perde del concetto proprio ciò che lo caratterizza più da vicino, cioè la sua capacità di dare all'esperienza la qualificazione cui essa aspira.

È necessario, dunque, capovolgere la disposizione abituale e asserire che la funzione del concetto dev'essere apprezzata soprattutto in rapporto al singolo individuo, e che la sua ragione più importante non consiste nel facile processo della generalizzazione di qualificazioni già raggiunte, bensì nella laboriosa conquista di queste stesse qualificazioni. Perciò la validità del concetto si misura maggiormente in rapporto al singolo individuo che non in rapporto a una molteplicità; e quindi concetto e rappresentazione empirica non si oppongono necessariamente come uno e molti, bensì come l'atto di fornire e il bisogno di ricevere una qualificazione, cioè il capire che cosa una cosa è.

Anche il secondo punto che si vuole precisare, riporta all'esigenza fondamentale di cogliere il concetto nel vivo della funzione ad esso propria.

Difatti se il concetto viene colto fuori del travaglio per cui qualifica l'esperienza e viene inteso come un'entità logica a sé costituita, esso viene a trovarsi con l'esperienza nello stesso rapporto in cui il modello perfetto preesistente si trova con le sue successive riproduzioni. Al contrario, il procedimento effettivo va, inversamente, dall'inquietudine dell'esperienza indigente di qualificazione alla qualificazione stessa dispiegata nella sua attualità; di conseguenza l'eventuale insufficienza che la definizione del concetto dimostri a comprendere le svariate rappresentazioni empiriche da esso riducibili ad unità, non

dev'essere intesa come un'inefficienza costituzionale dell'uno o dell'altro termine: o del concetto (ad assolvere la propria funzione) o delle rappresentazioni empiriche (a ordinarsi in forme concettuali); bensì come l'indicazione che è tuttavia in corso il processo della loro reciproca costituzione, in quanto né il concetto né la rappresentazione sono precostituiti al processo stesso.

Insomma, la constatazione che una o più rappresentazioni empiriche non si inquadrano perfettamente nella definizione sinora raggiunta di un concetto, non significa imperfezione del concetto nei riguardi dell'esperienza, né dell'esperienza nei riguardi del concetto; bensì immaturità transitoria del processo, che fa nascere la possibilità di un reciproco rapporto, perché costituisce i termini stessi tra cui esso si forma.

4. La repugnanza a considerare il concetto presente nell'esperienza muove da un eccesso, il quale stranamente ha le sue origini nell'opinione che il concetto debba essere presente nell'esperienza con un rigore e con una nitidezza che nell'esperienza, in quanto tale, non può avere, cioè in forme, che sono possibili solo in un ulteriore sviluppo della riflessione.

Il motivo va ritrovato in un precedente del pensiero moderno, che viene ricordato spesso volte dal punto di vista culturale, ma del quale non si rilevano con sufficiente completezza la conseguenza e la presenza nello stesso sviluppo della filosofia moderna. Il precedente è costituito dalla concezione nominalistica.

Com'è noto, il nominalismo è una delle posizioni della filosofia scolastica medioevale, che più fortemente ha influenzato e determinato alle origini lo svolgimento del pensiero moderno. Ciò risulta in maniera molto evidente quanto alla corrente empiristica della filosofia prekantiana, ma le tracce del nominalismo non sono meno forti e chiare nella stessa corrente razionalistica; non sarebbe difficile mostrare come il razionalismo matematizzante di Cartesio nasce dalla valutazione nominalistica della conoscenza concettuale per quel che riguarda gli aspetti non meramente matematico-meccanici della realtà. Ma, mentre l'influenza del nominalismo

viene considerata di solito sotto un aspetto negativo, cioè come un processo di dissoluzione della sintesi scolastica, il quale ha reso più facile e più libero il corso della nuova filosofia, esso è presente nella filosofia moderna in un senso più interno.

Il nominalismo si presenta formalmente come una dottrina che attribuisce al concetto il valore di un'espressione verbale e gli assegna una funzione meramente pratica. Se questa è formalmente la dottrina, la posizione del nominalismo in confronto al concetto non risulta dalle formulazioni esplicite, bensì dalla disposizione implicita nel nominalismo in atto.

Vi è il nominalismo radicale di chi non ammette, neanche implicitamente e operativamente, il valore del concetto; ma questo non è il nominalismo che appartiene alla storia.

Il nominalismo storico si inserisce invece in un apprezzamento e in una valutazione positiva del concetto; difatti il nominalista è colui che, adoperando il concetto, non trova che la realtà dell'esperienza corrisponda ad esso con la precisione e sicurezza e nettezza, che egli si attendeva. Il nominalista così, secondo il nominalismo che si è realizzato storicamente, se nega il concetto nella formulazione dottrinale astratta, non nega il concetto nell'effettivo corso della sua indagine; anzi egli non solo parte dall'uso del concetto, ma rimane nella persuasione che il concetto dovrebbe avere un'assoluta verifica in tutti i gradi della realtà e, constatando che questa verifica non si produce nell'intensità e nella misura da lui desiderate, quasi come un innamorato deluso, si sente offeso nella fiducia che aveva verso il concetto stesso.

Difatti il nominalista non solo è ben lontano da non adoperare il concetto, ma quando svolge la sua argomentazione per dimostrare che il concetto non ha valore, non solo adopera i concetti che si è formato o ha ricevuto tradizionalmente, ma li commisura a quel concetto della realtà, in cui confronto gli altri concetti gli sembrano manchevoli.

Il nominalismo, se è esatta quest'interpretazione, è una posizione, la quale nasce dall'accoglimento di una premessa e se ne vale per distruggere la premessa stessa, senza che infine quest'argomentazione giunga né a confermare con l'analisi il valore della premessa né veramente a negarla.

Se il nominalista volesse essere integralmente coerente, non

dovrebbe adoperare il concetto; nell'atto di adoperarlo viene a contraddire quello che vuole essere il risultato della sua indagine, e si pone in una condizione per cui, col revocare in dubbio il valore del concetto, non riesce a giungere né a una riconfermata certezza del concetto stesso, né a una sua effettiva negazione. Se riesce a negare quel concetto che diventa, in condizioni particolari, oggetto della sua indagine, non riesce a negare quel concetto, che è il principio della sua stessa argomentazione.

Da questa posizione nominalistica deriva la ritrosia a ritrovare la presenza del concetto nell'esperienza, perché ci si colloca di fatto in confronto all'esperienza già muniti e forniti di quella che è l'elaborazione concettuale; ma nell'atto, in cui si adopera quel concetto, che è il motivo e il principio della ricerca, si impiegano le energie fornite da questo concetto per negare quell'altro concetto, che forma l'oggetto dell'indagine.

In altre parole, il nominalista parte dal concetto, come se fosse una realtà già posseduta e conclusa, mentre il concetto anche quando se ne posseggano con sicurezza le note che lo caratterizzano, non è mai una conoscenza conclusa, bensì un principio che rende possibile la conoscenza stessa.

Di un determinato oggetto sensibile è possibile in un certo senso conoscere tutto ciò che esso è; invece, anche del concetto che si possenga più pienamente, non è possibile affermare un possesso nello stesso senso in cui si può dire di possedere una determinata conoscenza sensibile. Di un oggetto sensibile puntualmente determinato si può, almeno entro certi limiti, parlare come di una conoscenza conchiusa e definita (si tratta di una conclusione e di una definitezza molto misere e squallide, perché quella conoscenza, essendo compiuta e definita perché è sensibile, per ciò stesso è destinata ad essere travolta nel corso dell'esperienza); ma a quel proposito ancora è possibile parlare di una conoscenza chiusa e definita. Del concetto non è possibile parlare mai nei medesimi termini, perché il concetto non può essere mai possesso della nostra conoscenza in quelle forme che sono possibili nella conoscenza meramente sensibile.

Il nominalismo, dunque, ha pesato nello sviluppo della filosofia moderna, nel senso che ha orientato la ricerca attorno al concetto in una maniera intimamente contraddittoria, per la

contraddizione che passa tra quel concetto che viene ricercato e quel concetto che è l'effettivo principio di ricerca.

Se l'indagine va a questo grado più elementare e più profondo, risulta che il vero concetto non è quello che illusoriamente si presenta alla coscienza come un grado di conoscere definito e concluso al pari della conoscenza sensibile, ma quella conoscenza, la quale, pur essendo definita e determinata, ha come propria caratteristica di essere tutta rivolta verso infiniti sviluppi ulteriori. Quando si reagisca a un'impostazione almeno tre volte secolare e si riesca ad intendere il concetto, non come una conoscenza già posseduta e compiuta, ma come il processo stesso della ricerca, il riconoscimento della presenza del concetto nell'esperienza viene liberato da molte delle difficoltà in cui abitualmente intoppa, e si viene dispiegando liberamente come il riconoscimento di una parte costitutiva e essenziale dell'esperienza stessa.

In conclusione, se il concetto non è una conoscenza già in sé chiusa, ma quel processo, anzi quell'intreccio di processi per cui si viene progressivamente costituendo l'esperienza, il concetto non risulta alcunché di opposto e di sovrapposto all'esperienza, ma come lo stesso tessuto in cui l'esperienza si viene dispiegando.

Se è veramente arduo, anzi per fortuna impossibile ritrovare nell'esperienza una concettualità perfetta, non è solo possibile, ma necessario ritrovare nell'esperienza quella concettualità che si presenta come il processo e lo sforzo di ordinare l'esperienza stessa secondo direttive, le quali, pure essendo in sé determinate e definite, mantengono l'apertura verso gli infiniti sviluppi possibili per fluire nell'esperienza stessa. Queste direttive sono i concetti.

Capitolo III.

LA DIMOSTRAZIONE

1. Il concetto, dunque, vale a far conoscere meglio ciò che è incluso nell'esperienza sensibile a cui si riferisce, e appare come un'illuminazione che dà contorno a ciò che nell'esperienza appariva confuso e indistinto. La scienza moderna ha trovato nella radiologia un modo per esprimere più efficacemente questa capacità del concetto. Mediante i raggi la struttura interna del nostro corpo appare nitida nel suo disegno complessivo, e le singole parti emergono secondo la diversa importanza che hanno nella costruzione dell'edificio corporeo; le masse polpose sbiadiscono e vengono sottolineate con diversa intensità le strutture portanti. Altrettanto avviene con la virtù penetrante e perforatrice del concetto, che fa balzare, spesse volte per illuminazione quasi improvvisa, la struttura costitutiva di ogni cosa.

Questa capacità di svelare l'interna tessitura dell'esperienza appare intensificata nella dimostrazione, che costituisce una seconda forma del sapere. Anch'essa mira a fornire una conoscenza più compiuta dell'esperienza a cui si riferisce, mediante l'esplicitazione della struttura e delle connessioni che nell'esperienza si presentano in maniera implicita e immediata.

Strumento della dimostrazione è la proposizione, la quale può essere di due tipi: o una relazione tra il concetto e una determinata esperienza sensibile, oppure una relazione tra due concetti. È stato dato e si dà grande rilievo a questa distinzione, perché essa, a sua volta, consente di rilevare la maggiore speditezza dimostrativa del secondo tipo di proposizione; la distinzione non toglie la preminente importanza dei caratteri comuni ai due tipi.

Difatti la medesima dimostrazione può assumere tanto l'una quanto l'altra forma. Ad esempio chi ricerca se una

determinata affezione sia il prodotto di una composizione chimica o il risultato dell'azione di un microorganismo, può esprimere la conclusione della propria indagine sia mediante una proposizione del primo tipo (« questo — cioè l'esperienza esaminata — è un prodotto chimico ») oppure del secondo (« la tale affezione è una composizione chimica »). In ambedue i casi si mantiene l'esigenza dell'intima connessione tra concetto ed esperienza, anche se la seconda formulazione consente una concatenazione più puramente concettuale.

Difatti in questo secondo tipo di proposizione sembra che la connessione si possa stabilire senza fare più ricorso all'esperienza e che sia perciò più agevole. Ma ciò vale solo nella misura in cui i concetti congiunti nella proposizione possono essi stessi valere all'infuori dell'esperienza stessa, cioè in quanto, a loro volta, si riconducano al carattere operativo della scienza di cui fanno parte. Se viene dato esclusivo rilievo a questo aspetto della dimostrazione, si perde il legame che la stringe alla connessione originaria tra concetto ed esperienza sensibile.

Solo con quest'avvertenza può essere adoperata l'analisi che già Aristotele ha fatto del più tipico procedimento dimostrativo, cioè quello che da lui è stato chiamato sillogismo e definito nel seguente modo: « un discorso nel quale, poste alcune premesse, ne consegue necessariamente alcunché di diverso dalle premesse, non per altro che perché queste sono ». Così, ad esempio, se Socrate è uomo, e l'uomo è un essere animato, Socrate è un essere animato: conclusione che era contenuta implicitamente, ma non esplicitamente nelle premesse. La definizione, dunque, può essere intesa solo nel quadro della struttura del sapere, cioè della connessione tra concetto ed esperienza che sta a base della dimostrazione.

Poiché la dimostrazione appartiene al sapere in quanto tale, essa si attua diversamente a seconda che si riferisca al conoscere in quanto conoscere o a quel conoscere l'adoperabilità ch'è il sapere scientifico. Nella sua prima forma il processo dimostrativo viene condotto sino alla sua ultima tensione; nella seconda esso si determina secondo il principio dell'adoperabilità.

Viene ripreso, così, a un livello più alto il discorso già accennato. Nel sapere scientifico la dimostrazione è sostenuta

da una premessa ch'è sottratta al processo dimostrativo. Già Aristotele aveva inteso che la dimostrazione delle singole scienze non investe il principio proprio a ciascuna di esse e lo assume come qualcosa di non dimostrabile; Aristotele, poi, distingueva tra i principi propri quelli desunti dall'esperienza e quelli posti. Quest'ultima distinzione non può, però, essere giustificata se non da una considerazione estranea allo stesso sapere scientifico. Difatti si può riconoscere che taluni principi propri si dimostrano più tenaci di altri (p.e. quelli di pianta, di animale, di vivente che stanno alla base della botanica, della zoologia e della biologia) e che altri, per la loro arbitrarietà, possono essere travolti dallo sviluppo del sapere scientifico; si può ammettere anche che sia ricercata la loro diversa validità da un punto diverso da quello del sapere a cui appartengono; ma per il sapere scientifico, in quanto tale, ognuno dei principi propri di ciascuna disciplina si giustifica solamente per la funzione che esso esercita nell'interno dello stesso sapere, ed essa s'identifica con quel carattere di adoperabilità che è stato assicurato come distintivo di esso; ossia assicura, con la sua sottrazione al processo dimostrativo, lo snodamento della dimostrazione propria a ciascuna scienza, senza pretendere di essere per sé qualcosa di reale.

Con le riflessioni svolte non viene suggerita un'interpretazione relativistica: perché viene ribadita la validità del sapere scientifico nel modo che gli è stato sempre proprio, e che consiste nell'attitudine di costituirsi come valido in determinati settori dell'esperienza per la relazione a una finalità operativa, cioè consiste nel prescindere da una ricerca intorno alle essenze e nel concretarsi come stabilimento delle relazioni che passano tra determinati temi dell'esperienza. Lo scienziato non domanda e non promette di più con la sua ricerca specifica, anche se ulteriori curiosità gli possono essere suggerite al di là di essa.

2. La rigorosa e analitica trattazione che Aristotele ha dato del sillogismo è un utile strumento per l'attuazione del tipo di dimostrazione sinora delineato, anche se sulla sua effettiva consistenza pesano molti pregiudizi, dovuti soprattutto alla mancata conoscenza storica, e molti che adoperano lo

strumento non sanno di farlo.

Secondo l'analisi aristotelica il sillogismo è costituito da tre proposizioni, ciascuna è formata di soggetto e predicato, due di esse fanno da premessa ed una da conclusione. Per la concatenazione delle proposizioni tra di loro è necessario che esse abbiano un termine comune il quale congiunge gli altri due termini contenuti nelle premesse. Il sillogismo ha vari modi, a seconda che il termine comune funga nelle due proposizioni da soggetto o da predicato; e varie figure, a seconda che il termine comune sia assunto particolarmente o in universale.

Si sono escogitate regole molto facili per distinguere le figure valide da quelle non valide. Anzitutto si considera il rapporto che passa tra le proposizioni, a seconda che siano affermative o negative, ovvero abbiano un soggetto universale o particolare: la negativa prevale su quella affermativa, la particolare sull'universale. Cioè se delle due premesse una consiste nel negare il rapporto tra soggetto e predicato, la conclusione non può essere che negativa; se in una delle due premesse il soggetto è particolare, la conclusione è una proposizione con soggetto particolare. Con l'adozione delle lettere A, E, I, O, per indicare, rispettivamente, le proposizioni affermative con soggetto universale, quelle negative con soggetto particolare, quelle affermative con soggetto particolare e quelle negative con soggetto universale, si sono potute formare delle sigle con cui indicare le varie figure: p.e. A A A, cioè da due premesse affermative universali segue un'affermativa universale; A E E, cioè da una premessa affermativa universale e da una negativa particolare segue una negativa particolare ecc. Per ulteriore comodità mnemonica si sono coniate parole, anche del tutto arbitrarie, nelle quali compaiono le vocali delle sigle e si è formato il canone delle figure valide.

barbara celarent darii, ferioque prioris
cesare canestres festino baroco secundae
darapti felapton disamis datisi bocardo ferison
baralippton celantes dabitiss fapesmo frisesomorum

(da qui è derivata tra l'altro — come si può vedere — la

denominazione di quella complessa e tormentata concezione spirituale ed artistica che ha caratterizzato l'Europa nel secolo XVII: il barocco!). Dal canone risulta che talune figure astrattamente possibili non sono valide; difatti se le premesse sono tutte e due negative, non si ha nessuna conclusione, in quanto le premesse si limitano a negare che il termine comune congiunga i due termini estremi, cioè a constatare che non c'è legame tra i due termini che il sillogismo dovrebbe congiungere, ossia che non c'è sillogismo.

3. Per la dimostrazione di carattere puramente conoscitivo non è ammissibile una premessa che si sottragga alla dimostrazione stessa, poiché questa con la sua operatività toglierebbe l'effettività del carattere conoscitivo.

Un tale tipo di dimostrazione è stato delineato già da Aristotele, non nell'opera dedicata specificamente alla logica, cioè nell'*Organo*, e più determinatamente negli *Analitici* (o nell'*Analitica*), bensì nella *Metafisica*, non potendo valere per un sapere intorno al primo principio (questo è il senso del sapere « metafisico ») una procedura di carattere sillogistico, poiché con questa si esclude che la dimostrazione si estenda ai principi in genere, e al primo principio in particolare. La distinzione risale più su ancora a Platone, che chiaramente indica la differenza tra il procedimento ipotetico-deduttivo della « dianoina » e quello dialettico del « nous ». Il termine « dianoina » è stato per lungo tempo tradotto con « ragione »; ma, con un'inversione di significato avvenuta tra il Settecento e l'Ottocento, si è usato il termine « ragione » per indicare il « nous », la cui traduzione più appropriata è « intelligenza ».

Il tema dei rapporti tra i due tipi di dimostrazione è, poi, al centro delle maggiori filosofie moderne, e segnatamente di quelle di Kant e di Hegel, come verrà mostrato successivamente.

La dimostrazione aristotelica si svolge come un discorso intorno ai principi comuni a tutte le scienze, che Aristotele individua in primo luogo nel principio di non contraddizione (« niente può insieme essere e non essere la stessa cosa »), che può essere formulato anche in altro modo: « ogni essere è se stesso », e allora vien detto principio di identità, oppure anche

così: « tra l'essere e il non essere non si dà qualcosa d'intermedio », e allora viene chiamato del terzo escluso.

Secondo Aristotele di questi principi non si può dare dimostrazione, perché le dimostrazioni fatte sulla loro base li suppongono.

Non essendo possibile, dunque, dimostrare i principi comuni a ogni sapere con la dimostrazione valida per le singole scienze, Aristotele si studia di provare che i principi sono attestati dagli stessi discorsi rivolti ad impugnarli, in quanto chi vuole negare quei primi principi, per dare un contenuto alla propria negazione deve usarli. Ma dai discorsi a loro volta impugnati la prova di Aristotele passa a invocare la stessa esperienza, poiché i principi primi sono intrinseci ad essa.

Difatti, poiché la dimostrazione di carattere puramente conoscitivo non può avere struttura sillogistica, è necessario che il sapere non consista nella derivazione della proposizione conclusiva dalle premesse, bensì in una così stretta connessione reciproca tra la garanzia suprema del sapere e le singole determinazioni dell'esperienza sensibile che esse si giustifichino vicendevolmente. In altre parole, è necessario che da un lato l'esperienza non risulti possibile senza il sapere in quanto tale, e che dall'altro il sapere sia attestato dalla stessa esperienza come una sua condizione, senza che perciò esperienza e sapere coincidano.

In questa connessione reciproca consiste la filosofia.

Capitolo IV.

LA PROBLEMATICITÀ

1. Il sapere si costituisce nella relazione tra l'esperienza che ha da essere saputa e il concetto, tra ciò di cui si deve dare dimostrazione e la dimostrazione. Il termine più idoneo a definire tale relazione è quello di problematicità, poiché esso indica la posizione di una richiesta e quindi, in pari tempo, l'esigenza di una soddisfazione e la distinzione tra l'esigenza e la soddisfazione stessa.

Credo che la problematicità esprima meglio di qualunque altro concetto che cosa sia la filosofia; ma la sua comprensione è esposta a fraintendimenti pregiudiziali.

La problematicità può essere intesa in maniera parziale, come un atteggiamento riguardante determinate condizioni o situazioni del soggetto conoscente, e soprattutto quella condizione di incertezza affettiva, per cui spesso non riusciamo a mantenere una conoscenza che ci si è presentata come evidentemente sicura. Soprattutto nei periodi di stanchezza possiamo essere colti dal sospetto di non essere stati sufficientemente attenti, e quindi dal bisogno di verificare una conoscenza, di cui abbiamo già constatato la validità. Assentandoci da casa per un periodo meno breve, siamo presi dal timore di non avere chiuso il gas o staccato il ricevitore della radio o della televisione e, sebbene possiamo ragionevolmente presumere di avere compiuto quasi istintivamente quelle operazioni di chiusura o ricordiamo addirittura qualche gesto fatto allo scopo, non c'è rimedio: per non guastare il tempo che passeremo fuori di casa, è meglio ritornarci e compiere una nuova verifica, ch'è superflua in sé, ma non per la nostra tranquillità. Si potrebbero portare esempi ben più patologici di un'incertezza, che malamente si qualificherebbe come problematicità, mentre è, più

semplicemente, un indizio di stanchezza fisica e psicologica.

La problematicità è invece un atteggiamento teoretico, cioè appartiene al sapere in quanto tale, e ne costituisce la stessa condizione; giacché il sapere sorge solo in quanto il conoscere non risulti adeguato a se stesso e richieda il concetto o la dimostrazione.

Ritorna al proposito la questione, già accennata, della sensazione. La sensazione è appunto quella forma di conoscere, a cui è estranea la problematicità, perché ritrova in se stessa la propria validità e compiutezza. Questa condizione di autosufficienza nella conoscenza è il punto estremo al quale tende lo sforzo di radicare il conoscere nella nostra struttura psico-fisica e, come si è già accennato, rappresenta l'innesto tra le due diverse indagini intorno al conoscere stesso: quella rivolta a intenderlo in quanto tale e quella diretta a stabilire il rapporto che passa tra le varie forme del conoscere. Qualunque sia il grado a cui giunge l'approssimazione, esso è sempre congiunto col processo di cui fa parte, e il processo appartiene al sapere, poiché la condizione di partenza è il conoscere a cui è intrinseca la tendenza al sapere.

Salvo, dunque, questo limite mai raggiunto, il conoscere ha sino dall'inizio il carattere della problematicità. A questo punto sarebbe intempestivo domandarsi se la problematicità si ritrovi anche nella più alta forma sistematica del sapere, poiché, al momento, è in questione la stessa possibilità di una tale forma suprema del sapere. Ma sin d'ora si può dire che sino a che il sapere sia costituito dal concetto e dalla dimostrazione, esso è caratterizzato dalla problematicità, poiché questa è carattere costitutivo ed intrinseco di quelle due forme del sapere.

Quindi la problematicità viene esposta a un fraintendimento, abbastanza diffuso, quando viene considerata come una condizione meramente preparatoria del sapere vero e proprio.

Questa condizione si può dare solamente per quel riguardo per cui i concetti scientifici, una volta costituitisi, si sottraggono al rapporto con l'esperienza sensibile; ma essa è a sua volta inserita nel contesto generale della ricerca conoscitiva. Quindi, se possono essere sottratti alla problematicità gli aspetti o i campi determinati dall'assunzione operativa dei principi propri alle singole discipline scientifiche,

la ricerca nel suo complesso non si sottrae alle condizioni proprie del conoscere, e quindi alla problematicità.

La problematicità, dunque, appartiene non come una condizione preparatoria, bensì come carattere costitutivo a tutte le forme del sapere, sia a quella filosofica sia a quella scientifica, ma con le differenze che passano tra l'una e l'altra forma di dimostrazione.

2. La problematicità costituisce il sapere scientifico nell'ambito del principio proprio delle singole discipline, in quanto tutti gli elementi dell'esperienza da loro assunta a tema di ricerca devono essere problematizzati in rapporto al principio proprio specifico; ma questo non può essere a sua volta problematizzato, se la disciplina scientifica ch'esso delimita mantiene la propria individualità.

Difatti la ricerca dello scienziato si distingue dalla raccolta dell'empirico, perché in essa anche le più ovvie constatazioni dell'esperienza comune vengono messe in questione. Così il botanico si distingue da chi, anche più di lui, vive sino dalla nascita in mezzo alle piante, perché converte in problema anche le certezze più ovvie e scopre ad esempio dove noi per abitudine vediamo radici, dei tuberi e rischia, insomma, di sovvertire anche le opinioni più placidamente comuni, per avere messo in inquietudine, mediante il confronto con la fermezza del concetto fondamentale, le apparenze più tranquille. Spesso anzi l'intensità del sapere è misurata dall'intensità dello spirito di ricerca e di domanda; come ci succede quando, dopo avere ricevuto dall'empirico una diagnosi schematicamente evidente, vediamo scosse dalla penetrante introspezione del medico anche le più consolidate opinioni sulla struttura del nostro corpo e sulle sue malattie, e ci può capitare di veder messa in discussione anche la natura dei fenomeni che siamo portati a ritenere più chiara e distinta, e il raffreddamento e l'infiammazione convertirsi tra di loro in maniera che si sarebbe tentati di chiamare filosofica!

V'è di più. L'abito della problematizzazione può spingere il ricercatore scientifico a superare quello stesso limite che assicura la fecondità operativa del suo sapere, e lo conduce a formare principi propri che comprendano in un'unica scienza

settori di esperienza che erano presi in considerazione da scienze diverse: e quindi con principi diversi, così come, inversamente, la speranza di risultati più positivi e analitici, fa adottare principi specifici più strettamente determinati per ottenere risultati operativamente più precisi.

L'abbandono della persuasione che i principi propri delle singole scienze debbano corrispondere a gradi di realtà indipendenti dal processo di ricerca, ha reso più vivace il processo di moltiplicazione, di riunione e di fusione delle singole scienze, e la garanzia di validità, una volta affidata alla fiducia, sempre più controversa, di afferrarsi agli appigli della realtà in sé, è prestata non meno efficacemente dalla dimostrata capacità di collegare tra di loro diversi ordini di esperienze.

Nel sapere scientifico, tuttavia, questo processo di problematizzazione, se può varcare i confini di singole discipline già costituite, ha un limite insuperabile nella struttura della dimostrazione su cui esso è fondato.

Se si può assottigliare il contenuto dei principi propri di ricerca e se questi possono essere ridotti di numero, resta intatta l'esigenza di mantenere concetti e proposizioni che non siano travolti dalla problematizzazione e risolti in essa.

È facile mostrare quel che di operativamente arbitrario e quindi conoscitivamente non valido v'è in ogni principio proprio delle singole discipline scientifiche. La scienza stessa, nel suo concreto esercizio, mostra quanto siano controvertibili anche le specificazioni e le distinzioni più largamente accolte, come quelle tra non vivente e vivente, tra vegetale e animale, tra incosciente e cosciente, e come gli stessi fondamenti della matematica possano essere messi in questione e travolgere con la loro problematicità la disciplina che sembra più di ogni altra sottratta all'incertezza. Ma, mentre si dispiega sempre più varia e imprevedibile la possibilità di divisione e di unificazione delle scienze, essa trova un limite invalicabile nella struttura stessa del sapere scientifico, per il quale l'assottigliamento e la riduzione dei principi propri non può mai portare alla loro eliminazione.

Perciò è molto agevole mostrare che la laboriosa fatica di molte discipline, soprattutto se non sono sostenute da maturità storica, è pressoché vanificata dalla scarsa felicità del principio

adottato per individuarle; e molte volte indagini che si presentano con un macchinoso apparato risultano poco feconde, precisamente perché nel principio che le caratterizza e le fonda è già contenuto in forma abbastanza chiara ogni possibile risultato della ricerca, poiché questo non consiste in altro che nella riproposizione dell'ipotesi iniziale.

Ma queste parziali infelicità non possono nascondere il grande acquisto che il sapere e tutta l'attività umana hanno compiuto con la coscienza più piena e più libera che si è raggiunta nell'età moderna della struttura del sapere scientifico.

3. Invece, la problematicità propria della filosofia, per il tipo di dimostrazione che la costituisce, si estende agli stessi principi e non può quindi avere limitazioni, le quali verrebbero solo dall'abbandono dell'atteggiamento teoretico per quello operativo. Ma anche tale estensione della problematicità è esposta a fraintendimenti pregiudiziali.

La problematizzazione, soprattutto in questo grado più radicale, può venire intesa come una vanificazione del contenuto conoscitivo, quasi consistesse nel cancellare le certezze raggiunte e nel sostituirvi il vuoto. Quest'interpretazione deriva dalla medesima condizione che fa intendere la problematicità in genere come un abito d'incertezza emotiva, cioè come uno stato di stanchezza fisiopsicologica. Mentre non ci vuol molto a riconoscere l'importanza, nel suo ordine, di un tale tema di ricerca, è necessario distinguere nettamente da esso l'analisi di ciò che significhi la problematicità intrinseca al sapere.

Il significato è costituito anzitutto dalla connessione necessaria e reciproca con l'esperienza, quale termine che importa l'esigenza e il riferimento al sapere. I singoli contenuti dell'esperienza non sono perciò assunti nel sapere come suoi termini costitutivi, bensì come l'istanza del sapere stesso. Da questa funzione non può essere escluso nessun particolare contenuto dell'esperienza; perché ognuno di essi concorre a presentare l'esigenza stessa, e di nessuno di essi si può escludere pregiudizialmente che la presenti in maniera particolarmente vivace ed efficace.

In secondo luogo, anche per quel che riguarda il sapere filosofico vale la connessione intrinseca che esso mantiene con la problematicità, sino a quando è costituito dal concetto e dalla dimostrazione, per la connessione che questi hanno, a loro volta, con l'esperienza e con la problematicità che le è caratteristica.

La connessione è più difficile da intendere, quando la dimostrazione sia estesa allo stesso principio: ma non è perciò meno valida, precisamente perché essa consiste nella reciprocità del principio e dell'esperienza e, sebbene la dimostrazione tenda a superare l'esperienza stessa, allo scopo di coglierne il principio, il trascendimento non consiste nell'ignorare l'esperienza o nel trascurarla, bensì nel tematizzarla, seppure nel rischioso tentativo (« bello è il pericolo ») di superarla, nel senso in cui ciò che fonda supera ciò che è fondato.

4. La funzione della problematicità può essere considerata in maniera più diretta ed esclusiva per quel che riguarda la filosofia.

Il sapere totale, di cui la filosofia indica sino nel nome l'aspirazione, è, prima che un'affermazione di assoluta sapienza, una dichiarazione di assoluta ignoranza; giacché la prima condizione del sapere tutto è di revocare tutto in discussione e quindi, in atto, di non sapere niente.

Della filosofia ch'è « amore » di sapienza, si può ripetere, con profonda fedeltà storica e dottrinale, il mito che Platone (*Symp.* 203) ha foggato per Eros. Anche la filosofia è, come Eros, figlia di Poros e di Penia, cioè dell'ingegno che si sforza di supplire alle deficienze della Povertà. La povertà del sapere è l'ignorare; ma è insieme lo sforzo e l'intenzione di uscire dalle strettoie dell'ignoranza, è il domandare. La filosofia dunque è, nella sua prima insostituibile posizione, questo: domandare tutto.

Anche nelle costruzioni speculative, in cui si è più sviluppato l'aspetto sistematico, resta evidente la traccia della necessaria posizione iniziale, giacché, se la filosofia è scienza delle ragioni o cause supreme, essa non può costituirsi se non come risposta a una domanda, che ecceda ogni confine

particolare e si estenda a ogni possibile aspetto d'investigazione. Senza questa totale posizione problematica non avrebbe senso neanche la posizione sistematica, che si pone con esigenza di totalità: non è possibile dar ragione di tutto, se non vi è un tutto di cui si chieda ragione.

Senonché il riconoscimento che un sistema totale di ragioni implica la totalità problematica di ciò di cui vengono così indicate le ragioni, può essere concepito in maniera che sia misconosciuta l'interezza di quella problematicità. Il domandare tutto si può irrigidire in una posizione dualistica, per cui da un lato vi è il domandare assolutamente vuoto, dall'altro v'è il tutto, come un'entità precostituita all'atto del domandare; e la domanda e il tutto permangono in un'estraneità irresolubile.

Invece l'esigenza iniziale della filosofia è del tutto unitaria, sicché il domandare tutto è insieme un tutto domandare. La totalità non si presenta ad essa come un complesso, ipoteticamente perfetto, di certezze da conquistare, ma come la reiezione integrale di ogni certezza, che non sia giustificata da un integrale sapere. Perciò quel tutto non si costituisce come una realtà, della quale la domanda debba impadronirsi con un atto sopraggiunto, ma è un tutto che è pienamente risolto nella domanda; poiché ogni precedente certezza, perdendo la sua attuale validità, si riduce a quella puramente potenziale delle convinzioni, di cui si domanda se siano effettivamente certe. Non vi è quindi una certezza totale che si opponga alla totale domanda, come il certo al problematico; ma ogni certezza vi scompare per convertirsi in problematizzata, ch'è non solo totale, perché è problema di tutto, ma anche integrale, perché non è altro che problema: puramente e semplicemente problema.

È facile persuadere della problematicità implicita in ogni filosofia chi giunga sì a conclusioni sistematiche, ma le voglia fondate in una posizione critica del pensiero, o chi, addirittura, rifiutando ogni sviluppo sistematico, individui la filosofia in un atteggiamento puramente aporetico o scettico. Nel primo caso la stessa sistematicità è intimamente condizionata dalla problematicità iniziale; nel secondo questa diviene, nonché la condizione, addirittura il contenuto di ogni possibile affermazione sistematica.

Ma il senso della problematicità pura non può non mantenersi vivo, anche se attenuato, nelle stesse filosofie sistematiche; perché il sapere, in cui esse si concludono, non può perdere mai il carattere di spiegazione o ragione del tutto. Ma ragione non è possibile, se non per via di discorso, e il discorso è formato, costitutivamente, per antitesi di domanda e risposta; poiché la ragione è pur sempre risposta a quella, pur muta, domanda, ch'è la presenza stessa di qualcosa, la quale non abbia in sé la propria ragione.

I sostenitori di una concezione metafisica riguardano di solito con diffidenza ogni accentuazione della posizione problematica del pensiero, poiché vi scorgono il pericolo o l'anticipo della negazione d'ogni posizione sistematica e costruttiva.

Si vedrà più in là, se il sospetto sia giustificato; adesso si vuole stabilire invece, se in quella stessa posizione sistematica non sia implicito un atteggiamento assolutamente problematico. Si prenda ad esempio la concezione classica di chi assegna alla filosofia come oggetto l'essere in quanto essere, o l'essere come atto puro. È possibile riconoscervi una posizione assolutamente problematica? La risposta potrebbe essere ricavata dalla constatazione storica che quella posizione viene da una delle più problematiche che la storia ricordi: l'ignoranza socratica; ma ad essa si potrebbe, a sua volta, opporre che l'ignoranza socratica non è così assolutamente problematica, come poteva illudersi di esserlo, e che lo sviluppo sistematico vi è prodotto dall'indebita ipostatizzazione ontologica del concetto.

A prescindere dalla discutibilità dell'interpretazione storica v'è una risposta più schiettamente teoretica. L'affermazione di quell'essere non è un'enunciazione immediata, in cui si esaurisca e si identifichi l'intelligenza di chi lo afferma; ma è il risultato di un processo mentale che ad essa è giunto come alla mediazione più alta che gli sia risultata possibile, di tutta una serie di mediazioni rivolte a dar ragione di affermazioni ed enunciazioni che sono o appaiono, nella loro elementarità, immediate. Anche quando l'Essere risulti in sé superiore a ogni determinazione di tutto ciò, di cui è stato ricercato come ragione; anche quando, nella sua absolutezza, esso distanzi ogni altra affermazione, così come l'assoluto vanifica ogni

relativo; anche in questo caso, esso non cessa di essere la risposta e la soddisfazione a un'esigenza di mediazione e di ragione, che per le entità da esso mediate e ragionate non poteva non essere, prima che risposta, domanda.

Nel rapporto, poi, di domanda e di risposta si presentano non solo le cose e la loro ragione, in quanto siano già valutate come aventi valore di essere, ma in tale rapporto si trovano anche l'attitudine di chi ricerca e l'affermazione che ad esso viene presentata come realmente valida ed attuale. Insomma l'affermazione dell'essere, anche quando riesca a costituirsi come indipendente dalle esigenze, in forza delle quali è stata raggiunta, non perde per ciò il carattere di risposta a una domanda. In una sola condizione essa potrebbe perdere questo riferimento a una posizione problematica: quando chi l'affermasse fosse lo stesso essere nella sua assolutezza, non suscettibile di divenire e di perfettibilità ulteriore; ma in quel caso non vi sarebbe neppure filosofia.

Quell'essere non è una risposta a una domanda qualunque, ma vuole essere risposta a tutte le possibili domande di ragione e quindi, se è veramente ragione di tutto, implica, per rispondervi, una domanda che sia domanda di tutto; poichè, se qualcosa non fosse pura domanda e perciò null'al-tro che domanda, quella non sarebbe la ragione di tutto, bensì soltanto la ragione di ciò, di cui sia stato richiesto come ragione. La posizione dell'essere implica cioè una posizione di problematicità totale.

La coscienza di tale posizione implicita può oscurarsi solo quando l'affermazione di un principio sia illusoriamente metafisica, o quando non venga intesa in tutta la sua efficacia storica un'affermazione metafisicamente valida.

Nella prima eventualità il principio assunto non è principio assoluto o metafisico, appunto perché è stato trovato attraverso una posizione solo imperfettamente problematica (o in quanto non è stato ricercato interamente il campo universale di cui si voleva dare ragione, o in quanto siano state accolte come aventi carattere di certezza posizioni che andavano soggette a discriminazione critica e perciò ridotte anzitutto a condizione problematica).

Nella seconda eventualità viene ripetuta verbalmente l'affermazione storica precedente di un principio metafisico;

ma ne viene limitata arbitrariamente la validità al mondo problematico da cui è sorta storicamente, e non si riconosce che essa eccede quella limitazione e può e deve cimentarsi con posizioni problematiche nuove. Chi ha intima fiducia nella « perennità » della propria filosofia, deve per ciò stesso ritenerla adeguata alle forme più radicali di problematicità pura; perché perennità e problematicità si condizionano reciprocamente, e chi negasse questa, dovrebbe negare anche quella. Non può essere giudicata perenne una filosofia, che non sia continuamente aperta a quella totalità di problemi di cui vuole essere soddisfazione.

5. La purezza che contraddistingue la problematicità filosofica, richiede che l'atto del filosofare sia nella sua intima essenza assolutamente unico. Se la filosofia è il domandare la ragione del tutto e il domandare tutto è un tutto domandare, l'atto del filosofare non è propriamente scomponibile in una successione di posizioni, che si tengano reciprocamente nel rapporto di precedente e seguente; poiché, sebbene la sua esplicazione si articoli, per comodità espositiva, in singole proposizioni, il valore di queste è nel circolo formato dalla loro unità.

Non è possibile porre una domanda, che sia pura domanda (com'è voluto dalla problematicità filosofica), se si pongono in realtà più domande, di cui ciascuna sorge solo per la risposta data a quella precedente, senza che la risposta precedente a sua volta ridiventi domanda, affinché essa e la nuova risposta siano valide nel circolo di una più compiuta e quindi più effettiva problematicità. Se il problema della filosofia è caratterizzato dalla totalità, esso è sempre problema totale ed è perciò riassunzione problematica delle certezze precedenti, anche quando esse siano scaturite dalla posizione che precedentemente si dimostrava come la pienamente problematica.

La filosofia, quindi, è continuo divenire o sviluppo, non tanto nel senso proprio alle altre attività intellettuali — nel senso cioè che non è mai possibile fissare limiti alla loro perfettibilità nella produzione —, ma nel senso, ben più intenso, che la filosofia, per sua intima necessità, distrugge

continuamente, degradando a posizione puramente problematica, tutti i suoi acquisti anteriori.

Le convinzioni a cui siano giunti i pensatori precedenti, devono ridursi, anch'esse, per il vero filosofo, a indicazioni, di cui gli sarà possibile valersi solo quando siano ridotte tutte e interamente a quello stato puramente problematico, ch'è la condizione impreteribile della sola sistematicità genuina. La perenne riduzione problematica dell'indagine filosofica è una delle ragioni più frequenti della diffidenza o del disprezzo comune verso l'indagine speculativa; va quindi chiarita non solo per il conto che bisogna tenere, sia pur solo problematicamente, di un'opinione così diffusa; ma anche perché il proposito di reagire ad essa ha probabilmente alterato lo stesso effettivo concetto della problematicità pura.

L'assoluta unità della problematicità pura contraddistingue anzitutto la filosofia dalle discipline scientifiche, in quanto non sono problematici i concetti e i principi che le individuano singolarmente.

Il carattere sistematico o, se si vuole, dommatico dei principi propri alle singole scienze spiega come in esse sia possibile una continuità tecnica di ricerca e di invenzione, quale non si riscontra nella storia del pensiero speculativo. Poiché nella scienza la problematicità è circoscritta da una posizione necessariamente sistematica, è possibile che in essa l'indagine sia sospesa e ripresa, da un ricercatore all'altro, senza che ne sia compromessa la validità; giacché i singoli passaggi non richiedono un'integrale ripresa problematica dei risultati a cui l'indagine sia precedentemente giunta. Uno scienziato può accogliere i risultati delle precedenti dimostrazioni, senza che queste debbano attendere la loro validità dallo sviluppo delle dimostrazioni ulteriori.

Invece nell'indagine più schiettamente speculativa la purezza della problematicità, in cui essa è radicata, fa revocare in questione, a ogni passo, ogni precedente conclusione; poiché ogni conclusione è valida, non in quanto corrisponda ad un problema parziale, ma in quanto si celebri in seno a una pura problematicità. Ne viene che, anche senza le suggestioni e le debolezze dell'orgoglio personale, ogni filosofo, anche modesto, comincia col ridurre a problema tutti i sistemi precedenti, giacché, per povera che sia la sua fatica, essa non

sarebbe filosofica, se non si presentasse come un inizio assoluto di ricerca universale. Ogni filosofo può e deve ripetere con Eraclito: « ho messo in questione me stesso ».

Ciascuna proposizione è valida, solo in quanto partecipi solidalmente di una validità cimentata con una problematicità totale. L'indagine speculativa, quindi, non può essere propriamente ripresa da pensatore a pensatore, ma ricomincia, in un certo senso, con ognuno d'essi, non in quanto essi oppongano astrattamente la propria opinione alla verità universale; ma in quanto essi devono radicare in una convinzione irriducibilmente unitaria l'esigenza di un sapere che sia valido per tutti.

Più che alla scienza, l'inesauribilità della posizione problematica assimila la filosofia alla vita stessa, nella sua accezione più comprensiva.

Quantì disconoscono l'altissimo valore che la filosofia riceve dall'essere un problema sempre aperto, dimenticano che la vita viene apprezzata come un bene, avente fine in se stesso, per la stessa ragione, per cui la filosofia è in primo luogo insoddisfazione di ogni affermazione precedente.

Sebbene dalla vita rampolli indefettibile l'aspirazione a continuarsi, non si giudica ch'essa sia inutile e inconcludente; perché il suo valore sta, sì, nel celebrarsi in ogni momento con la maggiore pienezza possibile di attualità, ma sta soprattutto nel non trovare in nessuna attuazione determinata, per vasta e ricca ch'essa sia, la soddisfazione integrale delle proprie capacità potenziali. Neanche chi fa getto della propria esistenza fisica, contraddice alla convinzione che la vita in tanto ha valore, in quanto è una perenne riproposizione di problemi e di possibilità; poiché egli rinuncia alla sua vita particolare, solo perché essa gli risulta inadeguata all'attualità infinita che la vita esige, nel suo proprio principio, come un diritto che le appartiene.

Insomma l'indagine filosofica ricomincia, in un certo senso, in ogni pensatore, anzi in ogni sua posizione propriamente speculativa, con la stessa pienezza, con cui la nostra vita — che pure concresce su tanta somma di opere e di energie — è in ogni istante obbligata a difendersi contro il proprio annientamento: non solo perché rimane sempre sospesa su di essa la minaccia della morte, ma soprattutto perché le fatiche

già spese e la vigoria già dimostrata non valgono a nulla, quando non siano insieme annullate e avvalorate nella risolutezza con la quale in ciascun istante vengono affrontati esigenze e problemi, che non sono già passati e risolti in soddisfazione e certezza, ma hanno ancora vivo il fremito della ricerca e dell'aspirazione effettiva.

6. La problematicità costitutiva del sapere filosofico è messa, infine, in pericolo dal tentativo di ritrovare nelle varie espressioni storiche del pensiero filosofico una continuità di posizioni, in cui la problematicità dovrebbe necessariamente determinarsi per costituirsi nella sua compiutezza. Di conseguenza la problematicità sarebbe in uno stato assolutamente puro solo nella fase iniziale e più povera dello sviluppo storico della ricerca, e dovrebbe quindi convertirsi in una problematicità circoscritta dalle precedenti posizioni conclusive; la filosofia sarebbe per ciò oggi non un domandare assolutamente puro, ma quel domandare che è già circoscritto e determinato dalle posizioni sistematiche che sono riuscite vittoriose nello sviluppo storico delle dottrine precedenti.

Viene presentata così una continuità di svolgimento, là dove l'osservatore profano non può avvertire che una babele cinematografica di opinioni discordanti, mosse dal gusto della contraddizione. Ma la continuità effettiva della riflessione speculativa vi perde il suo genuino significato drammatico: di posizione integrale dei problemi della vita e della realtà, che, come la vita e la realtà, è sollecitata a un rinnovamento incessante, ed è idealmente la stessa, solo in quanto non è mai puntualmente identica, ed è continua, solo in quanto continuamente si scioglie dalle conclusioni in cui via via si determina.

L'inevitabile risorgenza della posizione puramente problematica è attestata, infine, da un elemento che appartiene alla tradizione più conservativa degli studi filosofici. Anche chi consideri la propria disciplina come la scienza sistematica e certa delle ragioni supreme dell'essere, continua a chiamarla non sapienza, ma amore, cioè ricerca e problema di sapienza: non sofia, ma filosofia. Dev'esserle ben radicato l'atteggiamento problematico, se, mentre nessun'altra

disciplina esita a dirsi scienza di quel settore di realtà che è il suo oggetto, la scienza suprema comincia a dichiararsi sino dal nome, anche nelle più imponenti costruzioni sistematiche, prima che scienza, indagine ed attesa di scienza.

La filosofia, dunque, è in primo luogo problematicità pura.

Capitolo V.

L'ESPERIENZA

1. L'esperienza è assunta esplicitamente come base in due dei maggiori sistemi filosofici di tutti i tempi: quello aristotelico e quello kantiano. Aristotele considerava l'esperienza il punto di partenza della filosofia e Kant ne faceva addirittura la pietra di paragone per la validità della filosofia stessa. Sarebbe poi agevole mostrare come anche sistemi che sembrano partire da forme di sapere superiori all'esperienza, abbiano effettivamente in essa la loro radice.

Il ricorso all'esperienza per la fondazione della filosofia deriva da un motivo che non trova piena rispondenza nella realtà storica, ed è costituito dalla persuasione che l'esperienza sia la forma di conoscenza più facile a cogliersi per la sua ovvietà ed immediatezza, mentre effettivamente, se viene intesa come attività puramente conoscitiva, è rara e difficile. Per averne la prova, basta pensare alle attuazioni più comuni e domandarsi, ad esempio, quale sia l'esperienza del tratto di strada che facciamo tutti i giorni. Ci accorgiamo allora che, lungi dall'essere una rappresentazione continua e chiara, quell'esperienza è una commistione disordinata di riferimenti parziali e discontinui, i quali più che mostrare la strada com'è, ci avvertono della sua adoperabilità, cioè sono indicazioni sommarie di ciò che agevola o contrasta il nostro proposito di giungere a destinazione. È insomma un punteggiamento, più che di conoscenze, di operazioni, con la risonanza emotiva che dà la loro riuscita o il loro impedimento.

Può capitare talvolta che, magari per una difficoltà imprevista, alziamo improvvisamente gli occhi verso un edificio che abbiamo incontrato infinite volte nel nostro cammino quotidiano, e ci accorgiamo di scorgerlo per la prima volta e di non averlo mai visto prima, perché ciò che

percepivamo di esso erano le poche indicazioni sbiadite e distratte dei punti più adatti per seguirlo o per evitarlo. Talvolta la scoperta improvvisa è così intensa e profonda che facciamo di quella conoscenza, sia pure per un attimo, una umile ma genuina opera d'arte, poiché la poesia e l'arte molte volte non sono altro che la visione di ciò che rientra comunemente nell'orbita della vita quotidiana, di ciò che avremmo potuto vedere, ma che riusciamo a scorgere solamente con gli occhi e attraverso gli occhi del poeta e dell'artista.

Molte volte crediamo di conoscere e d'intendere, cioè di attuare l'esperienza, mentre ne siamo effettivamente molto lontani. Non perché l'atto d'intendere l'esperienza sia complicato e complesso, ma perché esso non rientra nelle nostre operazioni con la frequenza e con la validità che si suppongono di solito.

Anzitutto, sebbene tutte le operazioni della nostra vita abbiano un aspetto o un momento conoscitivo, il conoscere, quello che sia un vero conoscere, occupa una parte molto modesta della nostra vita, giacché, anche quando diciamo e crediamo che la nostra attività sia caratterizzata dall'intento conoscitivo, essa è invece così profondamente permeata da immediate finalità di raggiungimento pratico, che il nostro atto, anziché essere teoretico, è di altra natura. Il più delle volte è di natura semplicemente appetitiva. Mentre diciamo e crediamo di conoscere, in realtà ci limitiamo a stabilire con gli oggetti che entrano nel cerchio della nostra coscienza, un rapporto di affinità o di contrarietà, per il quale non conosciamo propriamente le cose, ma ce le poniamo come qualche cosa di appetibile o di non appetibile; cioè come qualche cosa che risponde ai bisogni elementari della vita o non risponde ad essi.

La vecchia affermazione aristotelica, contenuta proprio nel primo libro della *Metafisica*, che l'uomo per molto tempo, pur essendo naturale in lui il desiderio del conoscere, non si è potuto veramente applicare ad un'attività teoretica, conserva ancora oggi tutta la sua validità; perché, per quanto possano essere divenuti più numerosi, più complicati e più validi gli strumenti tecnici della nostra opera, la maggior parte delle azioni che gli uomini vengono compiendo, risponde ancor oggi

alla categoria dell'economicità, in cui si può tradurre la categoria classica dell'appetito; sono atti di attrazione e di repulsione in confronto e in rapporto alle esigenze istintive della vita.

Cosicché l'esperienza, quale forma fondamentale del conoscere, non è qualche cosa che rientri nel dominio abituale, ma è un'attitudine che nella sua schiettezza si presenta alla coscienza solo dopo un processo laborioso.

Le riflessioni sulle condizioni in cui attuiamo l'esperienza conducono ben presto a constatare che, lungi dall'essere il banale e tranquillo possesso di ogni istante, essa è una conquista rara di momenti felici. Perciò viene naturale di accostarla alla creazione artistica; ma se ne differenzia, sia perché manca della nota specifica dell'artisticità ch'è la risonanza affettiva della rappresentazione, sia perché l'esperienza non può, come l'arte, puntualizzarsi in una rappresentazione determinata e, per la sua struttura conoscitiva, è sollecitata a una progressione indefinita.

È vero che la rappresentazione artistica ha anch'essa una sua infinità, per l'inesauribilità della fruizione; ma essa non cessa perciò di essere legata e condizionata a un determinato tema, mentre l'esperienza è costitutivamente aperta a una varietà di temi senza limiti.

2. L'esperienza è, dunque, punto di partenza della filosofia non per la sua presunta ovvietà, bensì per la rara genuinità del suo atteggiamento puramente conoscitivo. Questo va ricercato, prima che nelle singole formazioni le quali si possono individuare nel corso dell'esperienza, nella sua struttura generale, la quale è costituita dal divenire. L'immagine del fiume, che ha un'antica e gloriosa tradizione nella storia della filosofia, esprime con efficacia difficilmente eguagliabile il significato di questo primo carattere costitutivo dell'esperienza. Per intenderlo occorre naturalmente essersi fermati qualche volta a osservare realmente un fiume e avere colto, almeno fuggevolmente, il senso profondo che esso dà della continuità e dell'intensità del movimento. Occorre, anche, essersi fermati, almeno brevemente, a riflettere sulle condizioni di tale sentimento elementare e quindi a constatare

che il fiume può essere segmentato nelle singole gocce che lo costituiscono e divenire tema di una scomposizione infinitesimale, come quella che effettivamente ne fanno gli scienziati idraulici per ricavare il disegno di dighe, di ponti, di condotte forzate, di turbine; ma se in tal modo il fiume può diventare tema di un'analisi portata all'estremo degli infinitesimi, questa, per esserci, deve riportarsi all'intuizione sintetica di un processo unitario, nel quale ogni punto deve ricorrentemente risolversi ed annullarsi. Resta alla fine l'immagine di quell'incessante incalzarsi e trascorrere, che è la condizione dell'esperienza come matrice del sapere.

Perciò è necessario liberare quel coacervo di rappresentazioni che viene spesso considerato come autentica esperienza, sia dalle risonanze emotive che ne alterano il carattere conoscitivo, sia dalle aggiunte e superfetazioni che sono il residuo di precedenti elaborazioni concettuali, le quali vengono confuse con la rappresentazione diretta e immediata del divenire. Sicché una delle fatiche maggiori per guadagnare la posizione di partenza della filosofia consiste, anziché in una precoce e perciò intempestiva formazione di concetti, nel ripulire l'esperienza dalle sovrapposizioni di precedenti elaborazioni concettuali.

Per quest'opera di chiarificazione e di purificazione sono ancora specialmente attuali alcune pagine del Bergson, rivolte a far scoprire sotto la crosta gelata degli irrigidimenti intellettualistici la corrente liquida dell'esperienza. La copertura di ghiaccio è prodotta da quella che Bergson chiama l'intelligenza fabbrile, cioè la scienza rivolta al sapere operativo, mentre gli strati protetti dal gelo fluiscono con la libertà dell'intuizione, cioè dell'esperienza non adulterata dall'operatività scientifica.

La prima istanza è, dunque, di riconoscere l'esperienza nella sua fluidità originaria. Una volta per tutte è giusto rilevare che l'espressione conoscere l'esperienza e altre consimili (riconoscere, considerare ecc.) contengono in realtà due volte il medesimo termine, poiché l'esperienza non può essere intesa come l'oggetto di una conoscenza diversa da quella che costituisce la stessa esperienza, in quanto non solo l'esperienza è conoscere, ma anche il conoscere è, nella sua forma più radicale e costante, esperienza. Quindi l'espressione:

conoscere l'esperienza, non può significare altro che l'esperienza con una particolare intensità; questa è, a sua volta, richiesta dalle adulterazioni e deformazioni a cui — come si è visto — l'esperienza è soggetta, sia per la risonanza emotiva delle rappresentazioni da cui è costituita, sia per l'incorporazione nell'esperienza stessa dei residui di precedenti elaborazioni concettuali. Se in tal modo l'autentico esercizio dell'esperienza richiede un lavoro logico di sceveramento e di critica, l'esperienza non perde perciò il proprio carattere di conoscere tendente al sapere, ma non costituito ancora come tale.

Solo quando l'esperienza sia ricondotta alla purezza della sua condizione originaria, si possono scorgere genuinamente i tratti per cui, senza essere ancora sapere, tende ad esso.

3. Il primo tratto è costituito dalla stessa compaginazione in un tutto fluido, cioè dall'unità di orientamento nell'esplicazione del proprio processo, e si esprime nelle due serie del tempo e dello spazio. Esse costituiscono la forma più elementare di ordinamento dell'esperienza e ne rispettano la caratteristica essenziale di non implicare altro che il mero dispiegamento del divenire.

L'analisi kantiana ha messo in luce l'indisgiungibilità reciproca tra le intuizioni pure del tempo e dello spazio e ciò che nell'esperienza si può distinguere da esse, cioè le impressioni, giungendo alla lapidaria conclusione che le intuizioni (del tempo e dello spazio) senza le impressioni sono vuote e le impressioni senza le intuizioni sono cieche. Dunque, la duplice serie temporale e spaziale appartiene all'esperienza, come una sua strumentazione intrinseca.

Più complessa è l'analisi del secondo tratto in cui si esprime la tendenza dell'esperienza al sapere, cioè la sua nativa esigenza di ordinarsi in rappresentazioni concettuali, soprattutto se il concetto viene inteso nella pienezza del senso classico e non identificato con quelle sue forme scientifiche, le quali, pur eccedendo il piano dell'intuizione temporale e spaziale, sono costitutivamente legate ad esso, in quanto la collocazione spazio-temporale è la maniera più efficace dell'adoperabilità.

Difatti il concetto fonda una coesione più stretta di quella che non appartenga all'esperienza in quanto tale, perché implica uno « stare », e cioè non solamente l'esigenza del sapere, bensì la soddisfazione della sua esigenza. In questo modo il discorso viene ricondotto al tema della problematicità.

Costituiscono un importante contributo alla sua trattazione una riflessione di ordine quasi lessicale sul rapporto tra immediato e mediazione e la ripresa della dottrina classica della potenza.

In confronto al sapere l'esperienza può essere qualificata come un immediato, nel senso che il concetto soddisfa l'esigenza dell'esperienza, in quanto ne mette in luce la problematicità, e quindi la articola in una distinzione tra l'esigere il concetto e la soddisfazione di tale esigenza. Senonché non può non essere oggetto di riflessione una constatazione semantica, cioè che tra i due termini: immediato e mediazione, quello originario è evidentemente il secondo, perché il primo si costituisce per una negazione in confronto con esso. Ciò che viene prima è la mediazione, mentre l'immediato si qualifica per opposizione ad essa.

L'esperienza, dunque, può essere considerata immediata solo in rapporto a una precedente mediazione, e questa è la stessa fluidità dell'esperienza. Dell'esperienza si può parlare come di un immediato solo in conseguenza di un processo che determini nell'esperienza stessa alcunché di opposto alla fluidità che le è costitutiva. L'opposizione insorge per l'istanza di una mediazione diversa da quella che appartiene originariamente all'esperienza, cioè per l'istanza del sapere che importa mediazione, perché insieme pone la distinzione tra conoscere e sapere e risolve il conoscere in sapere.

L'uso semantico è indice di un contesto molto complesso, perché esso risponde a due esigenze diverse e, almeno in apparenza, contrastanti. Se l'esperienza deve diventare sapere, essa deve risultare come qualcosa che non è per sé sapere e perciò dev'essere considerato come un immediato, il quale, non avendola in sé, cerca una ragione. Ma l'immediato non può costituirsi se non perché v'è presupposta la mediazione, e l'esperienza è difatti costitutivamente mediazione, in quanto è fluidità.

Insomma, l'esperienza risulta partecipe di due forme o

livelli di mediazione: quella, che esprimendosi nella fluidità, appartiene all'esperienza in quanto tale, e quella che, costituendosi per il rapporto problematico col sapere, si riferisce all'esperienza solo per quest'aspetto o riguardo per cui essa si converte in sapere.

Questa duplice condizione dell'esperienza, per cui essa da un lato appare indigente del sapere e bisognosa di esso, e dall'altro risulta caratterizzata dal tratto distintivo del sapere ch'è la mediazione, ripropone per essa una problematica analoga a quella che ha condotto Aristotele a formare la dottrina della potenza.

4. È necessario, anzitutto, distinguere nettamente la potenza dalla mera possibilità; mentre quest'ultima contiene un'indicazione astrattamente negativa, cioè la privazione della realtà, la potenza significa una relazione positiva e determinata con la realtà, cioè una disposizione a convertirsi in una specifica forma di realtà, senza l'aggiunzione di alcun elemento costitutivo ma per l'azione di un principio che solleciti dall'esterno.

Per la sua stessa antichità, la dottrina della potenza è esposta a una lunga serie di obiezioni e di perplessità; ma, a prescindere dalla discussione che seguirà nelle prossime pagine, è giusto rilevare come il concetto di potenza continui ad avere larga applicazione in molte discipline scientifiche: dalla fisica, in cui essa designa un'energia già costituita ma non ancora dispiegata nel suo impiego, alla sociologia e alla psicologia, dove essa indica il patrimonio delle capacità produttive e operative nella suggestiva ricchezza dell'attività futura.

La difficoltà principale per intendere il concetto di potenza viene dal contrasto, interno ad esso, tra l'aspetto per cui la potenza non differisce dalla realtà corrispondente, in quanto ne contiene tutti gli elementi costitutivi, e la differenza radicale che passa tra il poter essere, sia pure con tutte le determinazioni positive, e l'essere quella determinata forma di realtà.

Il rapporto tra i due aspetti non può essere inteso all'infuori della problematica concreta, dalla quale il concetto di potenza

è sorto storicamente, e che non è quella della astratta commisurazione tra le varie forme possibili di realtà, bensì la considerazione di movimenti specifici tra condizioni o stadi diversi della medesima forma di realtà, e quindi si riconduce al vivo processo dell'esperienza.

Il carattere della potenzialità si potrebbe desumere, per l'esperienza, dalla sua stessa natura problematica; perché la problematicità ha in sé quel carattere, per cui nei suoi riguardi la conclusione e la risposta non è una possibilità qualunque, ma quella possibilità, puntualmente adeguata alla propria struttura, che deve prendere il nome di potenzialità. Difatti la potenzialità, come si è già accennato, non è senz'altro e semplicemente la possibilità; ma è il rapporto, per cui un'ulteriore e determinata posizione non è soltanto una eventualità che si può produrre accidentalmente, bensì una condizione a cui si deve sboccare di necessità. Potrebbe essere detta addirittura una possibilità reale, nel senso che questa possibilità, pur conservando la propria natura di qualcosa che ancora non c'è in tutto il suo dispiegamento, è già in qualche modo contenuta in ciò che possiede quella potenzialità determinata.

La problematicità quindi implica per sé la potenzialità, in quanto porre una domanda non significa senz'altro la presenza della risposta (se la risposta fosse già posseduta, neanche la domanda si porrebbe), ma rappresenta una relazione con la risposta, che non può essere detta semplicemente possibile, se la possibilità viene intesa nel senso dell'eventualità e dell'accidentalità.

Bisogna insistere sulla distinzione tra possibilità e potenzialità. Se il possibile viene inteso in tal maniera, che qualunque cosa sia possibile da qualunque posizione di partenza, si mantiene un'assoluta libertà in confronto alle eventualità ulteriori; ma si perde completamente il vantaggio di quest'antica categoria della riflessione filosofica che è la possibilità qualificata e determinata, cioè la potenzialità.

Difatti, se la potenzialità si distingue da quella pienezza della realtà che è l'atto dispiegato, ha tuttavia con l'atto una relazione intima e necessaria, per cui non solo ciò che è attuale ma anche ciò che è potenziale è già in qualche modo, e lo è nelle varie forme determinate in cui si viene via via

concretando. Perciò la potenzialità non è, in conclusione, una possibilità astratta e vuota, ma è già un orientamento e una determinazione che si inserisce nella realtà e appartiene ad essa.

La presenza della potenzialità nell'esperienza si potrebbe, dunque, derivare dalla semplice considerazione di quel carattere fondamentale dell'esperienza, che è la problematicità; difatti problematicità significa anche potenzialità, in quanto il porre una questione include potenzialmente il risolvere la questione stessa: non perché porre una domanda, ricordavo prima, voglia dire senz'altro ottenere una risposta (se questo fosse vero, la domanda sarebbe semplicemente illusoria), ma porre la domanda significa già costituirsi in una posizione, per la quale la risposta è qualche cosa che appartiene al compimento di ciò che si è posto come domanda.

In altre parole, se vi è una domanda, vuol dire che vi è una capacità a porre una determinata questione, e vi è sempre presente, potenzialmente e non attualmente, la comprensione della questione stessa: giacché, se una questione fosse totalmente estranea alle attitudini di chi pone la domanda, questi non riuscirebbe neanche a porre la domanda stessa. Difatti il rapporto in cui la verità si trova con un essere che non sia capace di verità (ad esempio un bruto), potrebbe essere detto genericamente un rapporto di possibilità, ma non è un rapporto di potenzialità; sarebbe un rapporto di possibilità, in quanto tra le eventualità infinite vi è anche quella che si produca il fatto, straordinario e miracoloso, che la verità sia intesa anche da uno che non ha capacità di intendere, ma è una possibilità del tutto arbitraria ed eventuale.

La possibilità invece di avere una risposta, in cui si trova chi pone una domanda, non è una possibilità astratta, ma è una possibilità che già si inserisce nel quadro della realtà e che appartiene ad esso; ed è quindi possesso della risposta stessa in una maniera puramente potenziale, ma non perciò meno reale. Quindi il carattere della potenzialità potrebbe essere ritrovato nell'esperienza per la stessa considerazione del suo carattere di problematicità, in quanto la potenzialità propria dell'esperienza viene ad includere il termine in cui confronto l'esperienza è pura potenzialità, cioè il concetto.

5. Dunque il carattere potenziale dell'esperienza si rivolge più particolarmente alla concettualità in essa implicita. In altre parole, la potenzialità implicita nell'esperienza è costituita precisamente dal concetto; in maniera che la potenzialità appartiene, sì, all'esperienza, in quanto è problematicità, ma questa potenzialità assume quel carattere determinato che distingue la potenzialità dalla possibilità generica, in quanto si concreta e si definisce come una potenzialità di concetto.

Il concetto è potenzialmente presente nell'esperienza per quello stesso carattere del fluire, che è predominante nell'esperienza stessa. Difatti l'esperienza si pone come un fluire, cioè come quel complesso di conoscenze sensibili puntualmente determinate e fissate e nella loro puntualità certe, che vengono messe in movimento, in quanto il motivo di questo movimento è costituito proprio dalla loro tendenza a costituirsi come concetto. In altre parole, l'esperienza si può raffigurare nel fiume, in quanto le singole conoscenze sensibili non risultino assolutamente chiuse in se stesse, ma in loro si manifesti una propensione per cui tendono a combinarsi in una serie e in una direzione e tendono a muoversi verso una destinazione e un fine.

Il motivo di questo susseguirsi, ordinarsi e orientarsi non giunge all'esperienza dal di fuori; ma è la condizione stessa, perché si possa dare esperienza. Difatti non ci sarebbe esperienza, se le rappresentazioni non si ordinassero nelle serie temporali, spaziali e concettuali. L'esperienza in tanto si costituisce, in quanto le singole rappresentazioni sensibili portano dentro di sé il motivo e la spinta a questa sistemazione. La potenzialità allora appare come carattere proprio dell'esperienza, non solo per la generica affermazione che l'esperienza è problematicità, cioè sviluppo, ma per la circostanza specifica che questo sviluppo ha come suo principio motore l'aspirazione ad un ordinamento, che non sia meramente sensibile.

Il carattere regolativo che non solo l'idea ma anche il concetto ha in confronto all'esperienza, esprime quest'interno moto, per cui la stessa conoscenza sensibile domanda di costituirsi, di organizzarsi e di strutturarsi secondo un principio, che non può appartenere alla rappresentazione

sensibile in quanto tale.

La potenza appare, quindi, strutturalmente intrinseca all'esperienza, perché fornisce l'espressione più idonea a indicare il rapporto che essa ha con il sapere, in quanto consente d'indicare in pari tempo la omogeneità di contenuto e la alterità di condizione nei confronti del sapere stesso, e costituisce un ulteriore approfondimento del concetto di problematicità.

Sulla base delle riflessioni sinora svolte si può tentare una prima definizione della filosofia e intenderla come l'esplicitazione dell'esperienza, nel senso che la filosofia si pone come un'attuazione conoscitiva dell'esperienza libera dalle sollecitudini affettive di cui è quasi sempre contesta, e altresì purificata dai residui di precedenti elaborazioni concettuali, le quali, non avendo più il vigore della loro iniziale attuazione, da un lato non soddisfano effettivamente l'istanza problematica inclusa nell'esperienza e dall'altro non la mantengono nella sua purezza originaria.

Secondo questa prospettiva la filosofia s'identifica in primo luogo con lo « *historein* », cioè con l'attitudine a vedere le cose come sono nella loro aurorale genuinità. « *Historia* » è « *historein* », cioè aprire gli occhi e girarli attorno su questo mondo; è vedere osservare sperimentare; è quell'amore del conoscere di cui i Greci sono stati maestri al mondo; è anzi quella divina curiosità, ch'è il sigillo della nobiltà umana, quell'inquieto desiderio e bisogno di « *divenir del mondo esperti* », per il quale l'Ulisse dantesco è l'eroe di ogni nostra avventura spirituale e intellettuale. Se si tiene presente quant'è stato detto nei capitoli precedenti, non v'è certamente da temere che questo sia un compito poco importante e troppo facile, perché è evidente la distanza che passa tra un immediato e grossolano accoglimento di quel coacervo di propensioni affettive e di imprecise conoscenze ch'è di solito per i più l'esperienza, e il senso in cui essa è stata assunta da quanti la hanno accolta come condizione di partenza della filosofia.

Quanto sia un'operazione difficile intendere l'esperienza risulta dalle maggiori espressioni del pensiero speculativo; poiché in esse la fortuna della successiva costruzione sistematica dipende dalla purezza dell'intenzione o intuizione

originaria.

6. Così, per usare solo un paio di esempi, particolarmente significativi, l'esperienza non si poteva presentare ad Aristotele con assoluta purezza, in quanto, per forte che fosse il suo processo di riduzione logica, la visione del mondo gli si veniva presentando nella forma del mito antico.

Lo stesso fiume di acqua non poteva essere visto da lui nella sua schiettezza, perché poteva essere tentato di vedervi le ninfe; ma questa non doveva essere la tentazione più forte ed immediata, in quanto al suo tempo il processo di dissoluzione delle credenze mitologiche era già andato tanto innanzi da convertire molti dei miti in motivi semplicemente artistici. L'intuizione mitica del mondo pagano antico domina la filosofia aristotelica, ben più profondamente, per quella residua concezione del mondo come un gigantesco essere animato, che i primi ricercatori della speculazione greca avevano tratto dalla precedente mitologia e teologia, e che rimane tenace anche nelle forme più elaborate, nonché della filosofia, della stessa scienza fisica antica. La resistenza ad abbandonare il concetto dell'animazione delle sfere celesti e di conseguenza la separazione del cielo dalla terra, come due mondi costituiti e retti da leggi diverse, fu tanto tenace nelle elaborazioni speculative del pensiero antico, da rimanere per forza di inerzia, attraverso la stessa scolastica medievale, fino alla filosofia e alla scienza dell'umanesimo e del rinascimento, e in parte oltre lo stesso rinascimento.

L'attitudine, per cui il conoscere è un processo che solo lentamente e stentatamente riesce a farsi strada attraverso i bisogni elementari della vita, è riprodotta nella vicenda storica dell'umanità; in quanto tutto il pensiero antico risulta attraversato e dominato da quella visione del mondo come di un unico essere organico e vivente, che traeva le proprie origini dall'intento e dal bisogno, immaginoso e figurativo, di entrare col mondo stesso in un rapporto di protezione dalle forze naturali o addirittura e meglio di protezione ad opera di queste stesse forze. Insomma come, riflettendo, ci accorgiamo che di molte cose della vita ordinaria non possediamo veramente conoscenza, ma solo un avvertimento confuso del

danno o del vantaggio che esse presentano per i nostri desideri e per i nostri bisogni, così la cultura antica non è riuscita a guardare al mondo della natura se non come a un complesso di forze che fosse opportuno propiziare per le proprie necessità pratiche, per un abito di difesa e di utilità operativa ed economica che la ha dominata tanto fortemente, da determinare la conoscenza del mondo fisico antico fino alle ultime speculazioni del pensiero greco.

La necessità d'intendere quanto sia difficile cogliere l'esperienza nella sua purezza, si fa anche più forte ed attuale, se ci si riferisce all'altro grande ciclo storico del pensiero filosofico, quello moderno, e più particolarmente alla filosofia che ha voluto fare dell'esperienza, con diversi gradi di consapevolezza, il punto di partenza della ricerca speculativa.

Nemmeno nel pensiero di Kant l'esperienza si è presentata con quei caratteri di purezza, che soli possono garantire la solidità della costruzione sistematica ulteriore, e ciò per una ragione, in cui si ritrovano le radici della civiltà contemporanea.

Alludo a un tentativo di interpretazione del pensiero moderno, che ho svolto in altra sede (*Il problema della filosofia moderna*) e per cui la filosofia di Cartesio, di Locke e di Kant viene ricondotta al disegno di modificare profondamente e radicalmente le condizioni del mondo in cui opera l'uomo, allo scopo di ottenere che quel mondo diventi, nel senso più letterale della parola, il *regnum hominis*. Ancora oggi l'esperienza, in cui si vogliono porre le fondamenta del sapere, scientifico e speculativo, viene vista con una lucida volontà di dominio pratico. Non è più il dominio del singolo, il quale si limita a stabilire, con le forze dell'intuito e dell'istinto, il rapporto che hanno o che lui crede che abbiano verso di lui le cose; ma è quel disegno, in cui si concreta la realtà della tecnica moderna, sia nelle esplicazioni produttive, sia negli istituti dell'organizzazione sociale, per cui la tecnica non è più solo un complesso di strumenti che l'uomo può avere a sua disposizione, ma è il modo stesso con cui l'uomo si deve venire costituendo e realizzando, almeno nella sua compagine sociale.

L'esperienza a cui ha guardato Kant e a cui guarda la cultura contemporanea, è un'esperienza in cui prevale e domina l'intento pratico di concepirla, ordinarla e strutturarla

in tal maniera che essa risulti la più propizia e la più idonea a un dominio assoluto e incontrastato dell'uomo, nelle forme e nei modi che più pienamente rientrano nelle possibilità dell'uomo stesso.

Tale dominio può raggiungere i caratteri dell'assolutezza, se tutti i movimenti che si producono nel mondo vengono riportati a quel modo e a quella misura che totalmente rientrano nelle possibilità dell'uomo stesso. L'uomo che non può aumentare di un cubito la propria statura, cioè che non può per forza propria inserirsi in movimenti che non siano di natura meccanica, ha davanti a sé una possibilità praticamente illimitata di dominio su quei movimenti che si riducono al semplice spostamento spaziale o che siano assimilati ad esso.

Se quindi dovesse risultare che tutte le operazioni le quali si svolgono nel mondo possono essere ricondotte alla misura del movimento meccanico, verrebbe posta la prima condizione per assicurare un dominio totale dell'uomo sulle cose, senz'altra limitazione che quella del tempo: non essendovi più questione sulla realtà del dominio stesso, ma solo sulla possibilità di attuarlo in un tempo maggiore o minore, cioè sempre in una condizione la quale resta racchiusa nel campo delle possibilità umane.

Il disegno moderno del « *regnum hominis* » si è rifatto, con sufficiente consapevolezza, a questo proposito di concepire le cose in maniera esclusivamente meccanica. Esso ha come necessario corrispettivo il proposito e l'intento di ridurre tutte le forme di conoscenza, in quanto debbano concorrere all'attuazione del « *regnum* », a tali condizioni, che esse possano rientrare nel dominio proprio e specifico della mente umana. Cioè, siano tali da richiedere una mente, perché altrimenti il dominio non sarebbe dell'uomo, bensì delle cose; ma questa mente sia costituita in modo da non importare una costituzione diversa da quella della mente umana. Una mente, quindi, la quale non abbia la possibilità di cogliere con un atto unico tutta la realtà, ma che attraverso il procedimento discorsivo, di cui il sapere matematico è l'espressione più evidente e agevole, sia in condizione di riportare nel proprio dominio tutte le conoscenze sensibili.

L'esperienza a cui si è riferito Kant è, dunque, l'esperienza in cui l'intento meramente conoscitivo viene orientato dallo

scopo pratico dell'istituzione del *regnum hominis*, mediante la riduzione di tutti i movimenti al meccanicismo e di tutte le conoscenze al matematismo.

Se la visione animistica antica aveva un segreto intento di padroneggiamento delle cose, non nelle forme intuite dal pensiero moderno, bensì in quelle della propiziazione mitica, anche l'esperienza da cui è partita concretamente la filosofia kantiana e che costituisce il presupposto di tutta la filosofia moderna, è venata e dominata da una preoccupazione di ordine pratico. Palpita in essa la preoccupazione di intendere le cose; ma il suo fine è di intenderle soprattutto in relazione a quel disegno di dominio universale, il quale richiede la più estesa varietà e il più accurato approfondimento tecnico delle conoscenze particolari, ma le orienta in una direzione e un senso nettamente determinato.

Anche il pensiero di Kant fu dominato mediatamente da questa preoccupazione, in quanto, come risulta in maniera trasparente dal disegno della stessa *Critica della ragion pura*, non ebbe dubbio di considerare come necessariamente attinenti all'esperienza quelle forme di considerazione scientifica, che più erano appropriate all'attuazione del *regnum hominis*. Non è possibile affermare che Kant intendesse svolgere la propria filosofia sotto il segno immediato delle necessità del *regnum hominis* e per un processo esplicitamente consapevole; ma ciò non toglie la concatenazione obiettiva fra quel disegno e il modo con cui egli considerò l'esperienza: tra quel proposito, che domina la cultura moderna, di portare il mondo alla misura dell'uomo e lo svolgimento effettivo che ebbe la filosofia kantiana, la quale, come può osservare qualunque lettore, tiene un metro ben diverso, a seconda che l'esperienza debba essere considerata in rapporto alle possibilità di un sapere metafisico e in rapporto alla scienza matematica e fisicomeccanica.

Kant ritenne che le determinazioni di quest'ultima fossero così strettamente incorporate con l'esperienza, da non dover essere neanche oggetto di indagine critica. Difatti, mentre non dubitò mai di dover istituire l'indagine se fosse possibile la metafisica, non credette necessario di porre la medesima domanda nei riguardi della matematica e della fisica, cioè delle due discipline che tentano di portare il mondo alla misura

dell'uomo e trovano la propria giustificazione più profonda nell'essere uno strumento dell'operosità umana per la trasformazione della realtà. Giudicò che fosse compito della filosofia di studiare non la possibilità di queste due discipline, ma solo il modo in cui esse sono indubitabilmente reali.

In conclusione, anche in due elaboratissime discussioni intorno all'esperienza, quali quelle che stanno a fondamento della concezione aristotelica e della critica kantiana, risulta quanto sia difficile attuare nella considerazione del mondo che ci circonda un atteggiamento propriamente conoscitivo, anziché un atteggiamento in cui la conoscenza venga ad avere una funzione ausiliaria: quale si ebbe nella lontana intuizione mitica, per cui il vedere le cose rispondeva soprattutto al bisogno di ammansire quell'animale gigantesco che appariva essere il mondo, in se stesso e nelle sue proliferazioni variamente divine; quale, in altro modo, si ebbe anche nell'intuizione moderna, se il filosofo critico per eccellenza, mentre affermò energicamente il carattere problematico della metafisica, cioè della scienza del principio, non avvertì con pari intensità l'esigenza di istituire un'indagine analoga sulla possibilità delle scienze, solo per l'evidente e immediato spettacolo della loro utilità e rendibilità pratica.

Intendere l'esperienza è, dunque, un'operazione difficile, se in essa hanno potuto incontrare difficoltà due geni sommi della speculazione, come Aristotele e Kant.

In conclusione, la fatica maggiore del filosofo è quella di riassumere nella sua purezza l'esperienza, di cui la riflessione speculativa vorrà essere la sistemazione. È relativamente facile stendere un'ordinata e serrata catena di argomentazioni dall'intuizione originaria al sistema; la maggiore difficoltà è nel riconoscimento genuino dell'esigenza da cui il pensiero deve muovere.

7. Un'ultima osservazione: si potrebbe parlare di realtà, anziché di esperienza, quale piano di partenza della filosofia.

Il nome dell'esperienza vale a designare il problema della filosofia meglio che il nome della realtà, per motivi opposti a quelli che rendono meno felice quest'ultimo termine.

Difatti, il termine realtà è fortemente equivoco, per vari

motivi. Il primo è che, quando diciamo realtà, di solito nel nostro uso verbale affidiamo a questo termine un valore prevalentemente, anzi esclusivamente oggettivo, e con ciò stesso veniamo a portare nel vasto problema della filosofia una separazione e una distinzione che rendono parziale la ricerca, in quanto la ricerca filosofica deve comprendere tutto e riguardare non solo ciò che risulti essere oggettivo, ma anche le funzioni e le qualità del soggetto e il modo con cui esso concorre alla determinazione dell'oggettività.

Il termine realtà, dunque, in primo luogo è meno opportuno, perché introduce una limitazione, la quale ferisce fino dall'inizio l'universalità della ricerca filosofica. In secondo luogo il termine realtà ha qualche cosa di statico, nel senso che, quando lo adoperiamo, di solito intendiamo riferirci a un complesso di cose, le quali sembrano avere in loro stesse una compiuta finitezza. Ora, se quel qualche cosa, da cui deve sorgere la filosofia, fosse costituito da una serie di concluse certezze, essa non potrebbe sorgere mai, in quanto il problema del principio si pone solo se quelle *res* che compongono la realtà, vengono convergendo in qualche cosa, che ha per propria caratteristica la fluidità.

L'esperienza, quindi, può essere definita come il problema della filosofia, se si riesce ad intenderla schiettamente nella sua natura di divenire; e di un divenire in cui le parti del soggetto e dell'oggetto non sono ancora separate, in modo da rendere la ricerca divisa e da toglierle l'unitarietà che è condizione imprescindibile per poter attuare il sapere filosofico.

Capitolo VI.

IL PROBLEMA METAFISICO

1. Valide ragioni storiche consigliano cautela nell'uso del nome con cui è stata indicata per secoli la filosofia quale dottrina del principio, cioè del nome di metafisica. Inteso nel suo significato originario, esso individua con chiarezza e precisione il tema proprio del sapere filosofico, in quanto lo distingue dal sapere intorno a ciò che non è il principio, come quello che va oltre il sapere della « fisica ». Ciò è vero, anche se la denominazione non ha una storia così semplice com'è desiderata e creduta da quanti amano il termine di metafisica e lo levano a insegna di battaglia.

È opportuno anzitutto rammentare che il termine non risale ad Aristotele (384-322 a.C.), come farebbe credere la circostanza che le sue trattazioni di filosofia prima, ossia sul principio, vanno ora di solito sotto il nome di *metafisica*. Si ritiene abitualmente che il nome sia più recente di qualche secolo e risalga ad Andronico di Rodi (I sec. a.C.) per designare le trattazioni che venivano dopo quelle riguardanti la natura o *physis*, ad indicare che venivano dopo quelle di *Fisica* (non è inutile ricordare che nell'originale greco le due espressioni sono due plurali neutri e significano, dunque, le trattazioni riguardanti la natura e le trattazioni successive a quelle riguardanti la natura).

È necessario anche un altro modestissimo rilievo, cioè che la natura aveva nel pensiero greco antico un significato

alquanto diverso da quello moderno, quale si ritrova nel nome attuale di « fisica ». « Natura », alle origini della riflessione greca antica, valeva per ogni forma di essere e voleva dire anzitutto il principio, concepito come corporeo e insieme divino, secondo quanto era concepito dalla religione politeistica. Non si va lontani dal vero, se si sostiene che alle

origini significasse il dio supremo generante gli altri dei o anche il cielo comprendente, nella sua qualità divina, tutte le forze, a loro volta divinizzate, della natura. Questo significato originario si andò sbiadendo nel periodo della filosofia presocratica (VI-V sec. a.C.), ed era completamente perduto quando Aristotele diede mano alle trattazioni fisiche e intendeva per natura il complesso degli esseri sensibili e mutevoli, distinguendo da essi il principio come intelligenza immutabile.

Perciò per Aristotele le trattazioni sulla natura, cioè la fisica, continuano ad essere parte della filosofia e quindi non è del tutto corretto, nel senso da lui voluto, distinguere fra metafisica e fisica come filosofia da una parte e scienza dall'altra. La fisica di cui noi parliamo è cosa del tutto diversa, perché essa è meramente e consapevolmente scienza, e solo scienza.

Non è inutile, infine, un terzo ed ultimo rilievo sul significato del prefisso « meta » nel nome della metafisica. Meta significa oltre, ma i sensi possono essere due, cioè indicare un'estraneità o una connessione. Difatti se « oltre » vale come ciò che è del tutto distinto e separato, la metafisica vuol dire una forma di sapere che, in una sua presunta elevatezza, non ha rapporto di connessione con le altre forme di conoscenza abituale. Il prefisso ha un suono ben diverso, se indica un passare attraverso, cioè manifesta un processo ulteriore, ma in continuazione di un corso già iniziato, e non rappresenta quindi un distacco, bensì una prosecuzione e un compimento. Il senso originario di metafisica è il secondo, perché esprime il passaggio dalla considerazione che qualcosa è, e passa a cercarne il perché: insomma, non è un abbandono della realtà appresa nelle precedenti forme di conoscenza, ma il raggiungimento o almeno la ricerca del principio che ne dà ragione.

Sulla base dei chiarimenti ora forniti seguono quattro gruppi di riflessioni sui motivi per cui da parte di molti viene rifiutato lo stesso nome della metafisica, e le ragioni per le quali il rifiuto non è da accogliere senz'altro e può essere inteso in un senso meno rigido ed esclusivo.

2. La prima riflessione, destinata a fornire un panorama sommario delle negazioni della metafisica, da un lato può sembrare superflua, sotto un secondo riguardo può parere inutile e rischia in terzo luogo di divenire addirittura pericolosa; ma costituisce un passaggio che si deve compiere, nonostante la triplice eventualità adesso indicata.

Una riflessione dedicata a illustrare l'ostilità aprioristica contro il nome stesso della metafisica è superflua; perché, se c'è un argomento in cui la maggior parte delle persone sono d'accordo, è proprio quello di guardare con diffidenza a questo nome, che da un lato sembra promettere una sapienza superiore alle possibilità dell'uomo e dall'altro, proprio perché promette qualche cosa di più di quanto sia possibile ottenere, fa nascere il sospetto che si tratti di un'illusione. Per la quale le possibilità sono due: che sia un'illusione nella quale cade anzitutto il suo stesso autore e sia quindi una specie di poesia (là dove ci dovrebbe essere invece il rigore del ragionamento); oppure che essa sia un inganno adoperato dall'autore nei riguardi dei suoi pazienti e diventi allora semplicemente un imbroglio. Difatti anche nel linguaggio comune, qualche volta, nel corso di una conversazione quando vogliamo dire, in una forma non del tutto sgarbata, che un argomento vale poco, siamo tentati di dire che è un argomento di valore metafisico.

Il secondo aspetto della riflessione è l'inutilità del ricordare che la metafisica gode poco credito; se si pensa che una parte notevole dei filosofi da un secolo a questa parte ha impiegato o impiega le proprie energie, energie propriamente e schiettamente filosofiche, per dimostrare che la metafisica non è possibile.

Credo che la maniera più efficace per combattere la metafisica sia quella di non fare della metafisica per nulla; ma è certo che da un secolo e più a questa parte intere correnti di pensiero hanno giudicato che alla filosofia rimanesse solamente il compito di offrire una specie di contravveleno con la riflessione filosofica, e in questo senso metafisica, alla stessa filosofia. Ci sono state e ci sono ancora molte correnti, per le quali la filosofia in tanto si può giustificare, in quanto possa dimostrare che la filosofia (se per filosofia dobbiamo intendere la metafisica stessa) non ha ragion d'essere. Quindi può parere inutile di affrontare questa difficoltà pregiudiziale, quando

larghissime correnti del pensiero contemporaneo hanno per iscopo di dimostrare l'inutilità della metafisica.

Questa prima riflessione, infine, può essere pericolosa, in quanto, se si deve dare corpo ad una posizione essenzialmente negativa ed alquanto vaga, si rischia nel corso della discussione di dare valore proprio alla posizione che si vorrebbe combattere. Sicché se questa riflessione fosse veramente riuscita, essa correrebbe il rischio di dare armi metafisiche ai negatori della metafisica stessa.

Queste tre ragioni di perplessità non tolgono tuttavia l'obbligo di cercar di vedere in quale ampiezza il termine e il concetto stesso di metafisica siano stati messi in discussione e quindi condannati, con una condanna che voleva essere definitiva, da più di un secolo a questa parte. Quando si vuole negare la possibilità stessa di una considerazione metafisica, si intende evidentemente per metafisica una forma di conoscenza, la quale va oltre le capacità della mente umana, perché si distoglie e si distacca dalla concretezza della realtà e della storia. Si intende per metafisica una forma di considerazione della realtà, la quale pecca di astrattezza, in quanto, volendone trovare i principi, non si appaga della realtà stessa, così come essa si viene svolgendo concretamente e determinatamente nella nostra esperienza; e quindi si combatte la metafisica per ristabilire la conoscenza umana nei limiti e nei confini che le sono propri.

Siccome si deve tentare di cogliere questo stato d'animo là dove esso si viene precisando come un orientamento di cultura, si devono cercare quelle correnti o quei momenti della cultura filosofica degli ultimi cent'anni, nei quali esso sia riuscito a concretarsi come un sistema dottrinale. Ora le forme più risolte di negazione della metafisica si ritrovano nella seconda metà del secolo scorso, quando in un certo momento parve che l'ultima parola della filosofia fosse proprio quella di annullare la metafisica: *keine Metaphysik mehr*, cioè non più metafisica.

Quest'orientamento dottrinale è costituito anzitutto dal positivismo; soprattutto se si guarda ad esso non in una presentazione di maniera che continua ad avere un certo seguito, ma nella sua effettiva consistenza storica, che dovrebbe essere fatta oggetto ora di una nuova indagine.

È rappresentato anzitutto da Augusto Comte (1798-1852), là dove ha concentrato il valore speculativo del positivismo nella dottrina dei tre stadi, attraverso cui si viene svolgendo la conoscenza umana e per primo, con l'autorità di una posizione sistematica dottrinale, nel *Corso di filosofia positiva* (1830-1842) ha firmato la sentenza di morte della metafisica.

Non c'è bisogno di ricordare i particolari; l'essenziale è che secondo il Comte la conoscenza umana passa attraverso tre fasi: la prima delle quali è qualificata teologica ed è caratterizzata dall'intento di spiegare l'esperienza e i fatti mediante l'intervento di personalità superiori alla realtà umana, nonché alle stesse possibilità di una conoscenza razionale; tanto che per il Comte questa prima forma di spiegazione ha valore esclusivamente fantastico.

La seconda età è costituita dal sapere metafisico, quando, ancora una volta, per dar ragione dell'esperienza si ricorre ad entità che vanno fuori dell'esperienza stessa: entità le quali, secondo il Comte, non fanno altro che tradurre e trascrivere in un linguaggio più generico la precedente intuizione mitologica.

Finalmente ogni conoscenza umana giunge al terzo stadio che Comte qualificò come positivo, e nel quale per dar ragione dell'esperienza non si ricorre più a entità teologico-mitologiche, né a principi metafisici, bensì ci si limita a stabilire delle leggi.

Sarebbe stato facile in questo momento adoperare il termine « fatto », come se il positivismo fosse quella filosofia che non si preoccupa dei principi e non si occupa delle costanti, bensì degli avvenimenti nella loro individuazione e concretezza. Quest'atteggiamento è appartenuto a forme posteriori e deteriori di positivismo, ma non appartiene al positivismo delle origini; perché questo non è tanto ricerca del fatto, quanto ricerca della ragione e della legge.

Il Comte (si potrebbero citare dei testi molto persuasivi al riguardo), quando volle annunciare circa un secolo e mezzo fa quella filosofia positiva, che per lui doveva costituire la rigenerazione della umanità, non intese la positività come una preminenza dei fatti determinati, bensì come il richiamo ad un principio di spiegazione della realtà che non fosse quello praticato anteriormente. Positività, nel suo positivistico senso originario, ha significato l'eliminazione della considerazione

teologico-metafisica della realtà e la sua sostituzione con una nuova forma di spiegazione, la quale non vuole avere carattere meno universale di quelle precedenti, ma si vuole presentare come munita e fornita di garanzie più sicure per l'apprendimento della realtà.

Sotto questo profilo il positivismo può essere considerato, nelle sue origini storiche e ideali, come la forma più organica e più sistematica della generica avversione alla metafisica che è stata diffusa in tutta la cultura dalla metà dell'Ottocento ad oggi.

Dunque quest'ostilità pregiudiziale non significa abbandono dei problemi capitali e universali e non significa rinuncia alla ricerca di un principio della realtà; ma significa ripudio di questa ricerca nelle forme in cui essa si è anteriormente svolta. È esclusa anzitutto quella prima forma che viene indicata in maniera nettamente polemica, tanto da confondere in un'unica categoria la teologia e la mitologia; ma il significato speculativo della polemica condotta contro questa prima fase risulta dalla descrizione della seconda, dove la metafisica viene presentata come erede di tutto ciò che vi è di dottrinalmente rilevante nell'interpretazione teologica della realtà e, d'altra parte, viene paragonata col successivo momento del sapere positivo.

Perciò l'analisi della negazione positivistica può costituire il punto centrale di questa prima riflessione rivolta a ricercare le varie forme pregiudiziali di negazione della metafisica; non perché essa abbia maggior vigore speculativo di quello di altre forme di negazione, ma perché con maggiore chiarezza esprime un comune orientamento, che si può fissare nei seguenti termini.

La mente dell'uomo non può rinunciare alla ricerca del principio; ma la ricerca del principio si deve svolgere in tal maniera da non sovrapporsi all'oggetto che le è proprio, cioè l'esperienza. Ossia la negazione della metafisica non è, in questo senso, rinuncia alla ricerca di un principio, ma si identifica con l'intento di ritrovare il principio in modo che esso non rappresenti una sovrapposizione all'oggetto della ricerca stessa. L'esigenza che il principio sia concepito in adesione e in adeguatezza con ciò di cui esso deve essere principio, si manifesta anzitutto come polemica contro la

precedente tradizione religiosa e trova poi la sua esplicazione maggiore nell'individuare la metafisica come quella forma di sapere che cerca di mantenere attivo e presente il precedente orientamento teologico. Il positivismo, dunque, è l'espressione tipica della negazione della possibilità della metafisica, in quanto esso vuole soddisfare nello stesso tempo e nello stesso atto sia la necessità di ricorrere ad un principio, sia la necessità che il principio venga ritrovato in tal modo da non essere in contrasto con le reali manifestazioni dell'esperienza. Insomma, se il principio deve essere principio, esso deve contenere tutto ciò che è necessario per dar ragione di ciò di cui esso è principio; ma non deve contenere nulla che significhi sovrapposizione di preoccupazioni e di sollecitudini estranee.

Visto sotto quest'aspetto, il positivismo, pur nella sua inferiorità speculativa, può essere ricollegato alla rivoluzione precedentemente apportata dal pensiero kantiano nella filosofia moderna. Kant (1724-1804), nell'altezza del proprio ingegno, non poteva condividere il disprezzo aprioristico verso il termine « metafisica » (che è contenuto del resto nel titolo di una delle opere a lui più care: « La metafisica dei costumi »), ma la metafisica fu considerata da lui come un'aspirazione troppo alta per le possibilità semplicemente conoscitive dell'uomo, pur essendo in pari tempo l'espressione più sicura dell'altezza della dignità morale.

Perciò Kant non avrebbe potuto accogliere come continuazione e attuazione del proprio pensiero la cruda negazione positivistica del valore della metafisica; ma ciò non toglie che la formulazione kantiana della dottrina dei tre stadi, la quale in sé da un lato raccoglie e dall'altro muove molte correnti della cultura filosofica del secolo scorso, sia la prosecuzione del generale orientamento della filosofia kantiana; in quanto, se si prescinde da un intervento di natura etico-religiosa, la concezione kantiana sostanzialmente approda sì all'affermazione della necessità della ricerca di un principio, ma in pari tempo alla negazione della possibilità di ritrovarlo con un'affermazione che abbia dignità scientifica. Giacché per quanto sinceramente e intensamente il pensiero kantiano, sino alla sua ultima formulazione, abbia voluto tenere parimenti valide le ragioni per cui non si può non tentare e quelle per cui non si può fare una metafisica, è

indubbio che dal punto di vista strettamente teoretico, quando si prescinde, come si deve prescindere, da premesse di ordine etico, che Kant oltre tutto derivava dalla sua specifica professione e confessione di fede religiosa; quando si prescinde da queste premesse nobili, ma estranee ad una ricerca teoretica, si deve riconoscere che, nonostante l'intensità e la sincerità della compresenza dei due distinti ordini di ragioni, la filosofia kantiana conclusivamente viene ad essere una negazione della possibilità della metafisica, e quindi fatalmente viene a creare una prima giustificazione di quel disegno comitiano del processo della mente umana, in cui culmina la negazione ottocentesca della possibilità stessa della metafisica.

L'importanza, la gravità e la pregiudizialità di quest'atteggiamento mentale risultano confermate da un'ulteriore considerazione storica, che sarà l'ultima di questo gruppo di riflessioni: cioè dall'atteggiamento tenuto nei confronti della metafisica sia dall'idealismo classico del secolo scorso, sia e soprattutto dal neo-idealismo di questo secolo.

L'idealismo classico del secolo scorso non poteva non rafforzare quei motivi, per cui Kant era stato riluttante ed esitante a dare il bando al nome e al concetto di metafisica; perché, pur prendendo le mosse dalla filosofia kantiana, pur negando la possibilità di quella metafisica di cui Kant era andato vanamente in cerca, l'idealismo ricercava per altre vie di riguadagnare il sapere metafisico.

Quindi non è strano che, anche in confronto alle esuberanti manifestazioni ed espressioni di ostilità alla metafisica, proprie delle varie correnti della cultura del secolo scorso, il neo-idealismo si sia presentato sotto un certo aspetto in Italia, e fuori d'Italia, come una rivendicazione della metafisica. Basta ricordare a questo riguardo la figura e il pensiero di Giovanni Gentile (1874-1944), il quale non ha avuto esitazione a qualificare la propria filosofia come metafisica: sia pure di genere diverso e di carattere opposto, anzi fieramente polemico contro la metafisica precedente; ma metafisica pur essa.

Senonché è significativo che nel seno dell'idealismo, dell'idealismo classico del secolo scorso e del neo-idealismo di questo secolo, in altri non meno validi rappresentanti di questi

due momenti della cultura filosofica non sia stato altrettanto pronto e facile l'accoglimento del vecchio, augusto termine della metafisica. Se ci restringiamo al neo-idealismo italiano, basta pensare ai molteplici e contraddittori atteggiamenti, in cui Benedetto Croce (1866-1951) si è venuto ponendo nei riguardi della metafisica: accogliendo, in qualche periodo, la suggestione che gli veniva dall'allora amico Gentile e per cui egli non poteva disconoscere che la filosofia, in quanto non vuol essere sapere empirico, per ciò stesso è intrinsecamente metafisica; ma sempre più si è venuto scostando da quest'atteggiamento episodico e provvisorio ed è venuto presentando la propria filosofia come la più radicale e definitiva negazione della metafisica. Benedetto Croce in tal modo ha espresso nettamente il più intimo significato dell'idealismo; perché anche l'idealismo, che per un lato non può non sentire l'attrazione per il problema metafisico, per un altro riguardo si deve presentare e costituire come negazione della metafisica stessa.

Questo diviene chiaro, quando si riconosca l'identità dell'idealismo con lo storicismo, e più precisamente con quello storicismo per cui la ricerca del valore della storia in tanto ha significato, in quanto essa sia esclusione di ogni principio che trascenda, di una piena e completa trascendenza, la storia stessa. Se si deve accettare quest'identificazione, l'idealismo può essere considerato come la prosecuzione e l'approfondimento della stessa direttiva del positivismo; almeno di quel positivismo che non era stato tanto ricerca puntuale e definitiva di fatti particolari, ma intento di ritrovare una ragione dell'esperienza e della storia, la quale fosse assolutamente coincidente con l'esperienza e con la storia stessa.

Se si accetta questa prospettiva, non è un paradosso affermare che l'idealismo e soprattutto il neo-idealismo è l'attuazione integrale dello stesso intento che era alle origini del positivismo, in quanto è la realizzazione più completa e spietata del proposito di ritrovare un principio della storia, ma di ritrovarlo in tal modo che esso coincida integralmente col concetto della storia stessa. (Se fino da questo momento adopero indifferentemente il termine storia e il termine esperienza, mi propongo di dare più in là la giustificazione di

quest'uso, che non è solamente verbale).

Se dunque l'idealismo può essere considerato come l'attuazione più coerente della direttiva per cui la filosofia è ricerca del principio dell'esperienza, ma tale che si converta con l'esperienza stessa, toccando questi tre punti: Comte, Kant e l'idealismo, vengono dati corpo e consistenza dottrinale più definita a quell'abito generico e vago d'intendere o meglio di negare la metafisica, che non è diffuso soltanto tra i cultori specifici di studi filosofici, ma si ritrova anche nelle evenienze più diverse della vita, quando « metafisica », come ho già accennato, viene a significare insieme qualche cosa che è tanto elevato da non rientrare nelle possibilità della conoscenza e dell'azione comune, ma anche qualche cosa che, presentandosi alle coscienze con la seduzione di un sapere trascendente, deve convertirsi in una creazione meramente estetica o in un inganno, il quale potrebbe avere spiegazioni di ordine sociale e civile.

Mi preme di soggiungere un chiarimento per la prima eventualità. Nessuno può negare il valore dell'arte; ma assegnare a una ricerca, la quale ha un intento di conoscenza concettuale della realtà, i caratteri dell'arte vuol dire svalutarla. Che, come non si domanda al poeta la verità documentaria delle sue fantasie, anzi l'arte si dispiega tanto più veramente, quanto più essa evada da queste determinazioni, così il qualificare come poetica, fantastica o artistica una posizione mentale, che vuol essere concettuale e scientifica, significa affermare che quella posizione non ha raggiunto il suo scopo e non è quindi degna di considerazione, né sotto quel riguardo logico per cui essa vorrebbe rivendicare la propria validità, né sotto quell'aspetto artistico che essa assumerebbe surrettiziamente e avventiziamente.

In conclusione, attraverso l'esame delle tre posizioni fondamentali del positivismo, del criticismo e dell'idealismo risulta concretato e determinato più precisamente quell'abito vago e generico per cui la metafisica, venendo considerata come un sapere superiore alle possibilità della conoscenza umana, risulta essere di fatto o un semplice movimento della fantasia che, a differenza delle creazioni artistiche, non ha il pregio della bellezza e quindi non ha insieme né bellezza né verità, o addirittura come una posizione o atteggiamento

mentale, il quale trae la propria giustificazione da altri intenti e da altre preoccupazioni, per esempio da quella di assicurare una determinata disciplina fra gli uomini.

3. Dunque, il positivismo, il criticismo e l'idealismo sono tre diverse forme della negazione moderna del concetto di metafisica. La più impetuosa e quindi polemicamente più interessante è quella del positivismo ; ma quella che meglio si presta all'approfondimento della negazione è il criticismo, in quanto nel pensiero di Kant la negazione della metafisica, in quel senso in cui Kant può parlare e parla di una negazione della metafisica, si congiunge e si intreccia con l'esigenza moderna del carattere critico della filosofia.

Mi propongo quindi, nel presente gruppo di riflessioni, di prendere più particolarmente in esame la negazione della metafisica, sotto il riguardo offerto dalla concezione kantiana.

È una questione formidabile, perché quanto più si è venuta svolgendo e si svolge la cultura filosofica, tanto più recisamente il rapporto tra il pensiero metafisico precedente e la concezione critica kantiana si è venuto e si viene presentando non come l'opposizione di due diverse argomentazioni filosofiche, ma addirittura come la contrapposizione di due concezioni della realtà e della vita, tra le quali non è possibile la mediazione del ragionamento.

Questo contrasto, che non ha il valore di una contrapposizione dottrinale e speculativa, ma rischia di convertirsi nell'urto violento di due concezioni le quali non riescono ad intendersi fra loro, è una difficoltà specialmente grave per lo studioso di filosofia; in quanto, se fosse vero che tra la concezione kantiana della criticità del sapere speculativo e la precedente tradizione di pensiero non è possibile altro rapporto che quello dell'urto violento, non solo i filosofi non darebbero il buon esempio, che dovrebbero dare all'umanità, della comprensione reciproca, ma verrebbe in questione la possibilità stessa della filosofia. Giacché, se tra due grandi correnti di pensiero non è possibile gettare il ponte di una comprensione — che non significa identità di convinzioni, ma possibilità di intendere reciprocamente il proprio contrasto — allora verrebbe ad essere messa in questione la possibilità

stessa della filosofia; in quanto di fatto, nella storia, si dimostrerebbe non realizzabile quella possibilità di rapporto speculativo fra concezioni contrastanti, ch'è la ragion d'essere della ricerca filosofica.

La valutazione critica del criticismo kantiano costituisce quindi un secondo passaggio obbligato del nostro discorso. La metafisica anteriore alla crisi del pensiero moderno viene intesa o è stata intesa da parecchi come una concezione che deve essere integralmente risolta e rifiuta nel criticismo kantiano. Ma questo facile schema, che, per opera dell'idealismo, è divenuto esercizio quotidiano dell'insegnamento della filosofia, tanto nei licei quanto nelle università, non può essere accolto immediatamente da quanti sono sensibili alle esigenze le quali, almeno da un secolo a questa parte, mostrano che non è possibile accogliere senza discussione e quindi senza mutamento lo schema, per cui la filosofia kantiana dovrebbe essere la risoluzione integrale delle difficoltà presentate e del valore costituito dalle concezioni metafisiche anteriori al pensiero moderno.

Con la prospettiva più larga, più ampia e più sicura, che è consentita dalla considerazione dello sviluppo del pensiero filosofico nella seconda metà del secolo scorso e nel nostro, la concezione metafisica anteriore alla filosofia di Cartesio e di Kant non può essere valutata come un grado preparatorio che necessariamente si risolve nel kantismo, ma appare invece come una concezione, in sé compiuta ed autonoma, la quale resiste e non è riducibile al kantismo stesso. Difatti proprio per le difficoltà insorte nello sviluppo della concezione critica, il criticismo non può apparire come il termine in cui si dissolve il pensiero anteriore, bensì criticismo e metafisica si presentano come due concezioni tra le quali ci si deve sforzare di determinare un rapporto propriamente logico e speculativo.

È un compito gravissimo; mi permetto di esporre al riguardo un suggerimento di metodo.

AmMESSO che oggi il ricercatore di filosofia trovi davanti a sé la contrapposizione cruda di queste due posizioni: una delle quali può essere contrassegnata come la concezione della metafisica classica, l'altra come quella del criticismo kantiano; riconosciuto che molte, troppe volte questo rapporto viene visto o in maniera troppo facile si da ridurre un termine

all'altro, oppure come una contrapposizione nella quale non vi sia possibilità di passaggio e di mediazione logica, il suggerimento che mi permetto di dare, è dunque questo: di considerare queste due posizioni anzitutto e in primo luogo non nella loro struttura e formulazione sistematica, ma nella loro posizione iniziale, che non è di sistema già costituito, ma di problema appena posto.

Credo che questo suggerimento si debba estendere a tutti gli altri settori e passaggi della storia della filosofia; perché la storia della filosofia si è venuta svolgendo non per contrapposizione di sistema a sistema, ma per l'approfondimento della impostazione problematica, che un pensatore più robusto compie nei riguardi del pensatore anteriore. Ne ricordo uno degli esempi più facili: la superiorità del pensiero aristotelico in confronto a quello platonico è costituita non tanto e non solo dalla contrapposizione di una nuova organizzazione sistematica, bensì dal fatto che Aristotele è riuscito a comprendere lo stesso problema di Platone in una misura più completa, in un grado più profondo, in una complessità maggiore di quanto non fosse riuscito ad intenderlo, dal suo punto di vista, il medesimo Platone.

Il suggerimento, per cui il rapporto tra un pensatore e l'altro dev'essere riguardato anzitutto nella loro diversa capacità di penetrare e di intendere il problema della filosofia, ha un'importanza tutta particolare, se si considera il contrasto fra la metafisica classica e il criticismo kantiano. Quando l'attenzione è rivolta alla posizione sistematica, le due strutture di pensiero appaiono fra di loro non solo profondamente diverse, ma tali da non poter nemmeno entrare in rapporto l'una con l'altra, con la conseguenza di una grande sfiducia nella possibilità stessa di costituire la filosofia. Se invece si accetta, almeno preliminarmente, il precedente suggerimento metodico, l'attenzione non va a quelli che sono i successivi sviluppi sistematici (non va cioè ad essi sino dal primo momento), ma si concentra anzitutto sul punto di partenza dell'una e dell'altra costruzione, col vantaggio di ridestare la vitalità e la vivacità della concezione metafisica classica, la quale è nata anch'essa dalla considerazione della realtà e, potremmo dire con fedeltà anche etimologica e filologica all'uso delle parole, dall'esperienza e dalla storia.

Tanto la metafisica classica quanto il criticismo kantiano hanno preso le mosse da un'impostazione meramente problematica, in quanto l'una e l'altro si sono proposti di dare ragione di ciò che si vede (l'istoria) e di ciò di cui si ha conoscenza immediata (l'esperienza). Sono stati cioè anzitutto una considerazione di ciò che costituisce il problema della filosofia.

Se qualcuno avesse dei dubbi sull'esattezza di questa descrizione per quel che riguarda il pensiero aristotelico, si può ricordare, sin da questo momento, a quel dubitante che Aristotele ha distinto la filosofia come la scienza dei dioti (del perché), in confronto della conoscenza dell'oti (del che), e con ciò stesso ha riconosciuto dunque che, se la filosofia è la scienza del perché, essa anzitutto dev'essere conoscenza del « che ». Ciò vuol dire che una ricerca certamente non ha dignità di ricerca filosofica, se non riesce a costruirsi in una struttura sistematica, a essere una risposta alla richiesta dei perché; ma che la filosofia, per essere una risposta al perché, deve essere anzitutto posizione di qualche cosa, di cui si domandi il perché.

Se si accetta il suggerimento metodologico, viene offerta la possibilità di stabilire un rapporto effettivo tra metafisica classica e criticismo kantiano, in quanto nella stessa metafisica classica risulta presente l'esigenza di rifarsi all'esperienza, a qualche cosa che non sia ancora sistema, che non sia ancora soluzione ma che sia semplicemente domanda e richiesta; all'esigenza cioè che costituisce il significato più vero dell'istanza critica, così come essa è stata formulata, anche se non è stata poi pienamente attuata, da Kant.

Quanto è stato detto, va fuori delle abitudini; perché urta contro la persuasione, accolta spesso come un canone di rigore filosofico, che nella storia del pensiero si debbono ammettere due età, la seconda delle quali sorge quasi col fulgore di una improvvisa rivelazione.

È abituale l'uso di dire che certi problemi devono essere posti diversamente « dopo Kant ». Che cosa significa questa espressione? Significa compendiosamente che i problemi della filosofia debbono essere posti in maniera critica? Ma la domanda risulta semplicemente spostata; perché, se per critica s'intende l'esigenza di costituire un sapere il quale sia

logicamente organizzato, e per esigenza critica l'istanza di non offrire un corredo di nozioni slegate e affermate per la loro stessa presenza, bensì una concatenazione di conoscenze la quale abbia valore e dignità di argomentazione logica, allora è da osservare che la critica non è nata con E. Kant, bensì è antica, in certo senso, quanto la stessa coscienza umana ovvero, se vogliamo riferirci ai documenti espliciti di una riflessione consapevole, è antica se non quanto Socrate (469399 a.C.), almeno quanto Platone e Aristotele.

Senonché, allorquando si dice che bisogna distinguere tra il pensiero prima e dopo Kant, evidentemente si vuol dire che l'intento proprio della filosofia di tutti i tempi, cioè di costituirsi come un sapere dimostrativo, ha compiuto con Kant un progresso tale, che non è possibile oggi ripresentare la filosofia senza tener conto del progresso ottenuto in questo modo. E in questo senso è giusto dire che i problemi si pongono diversamente « dopo Kant ».

Ma non è questo il senso in cui l'espressione viene adoperata da coloro che si ritengono i custodi del criticismo kantiano; perché il richiamo al pensiero di Kant non è inteso per lo più come il richiamo a uno sforzo di un più serrato approfondimento dell'istanza critica che copre l'intero sviluppo storico della filosofia, in quanto tale; bensì l'espressione viene adoperata, al contrario, per rinchiudere e rinserrare l'indagine stessa: non per affermare l'intento di una ricerca assolutamente libera da presupposti (che è stato certamente l'intento di Kant), bensì per ribadire che la ricerca si deve muovere solo nei limiti in cui Kant la ha determinata.

Verrebbe la tentazione di dire che affermare in questa maniera il valore della filosofia kantiana vuol dire proprio negare il valore critico della filosofia, perché in tanto è giusto dire che non è possibile prescindere dai progressi capitali della storia della filosofia per la trattazione attuale dei problemi speculativi, in quanto le posizioni dei pensatori che si vengono considerando, servano non a delimitare e interrompere il processo di critica e di ricerca, ma in quanto, al contrario, lo stimolino e lo orientino in un senso più profondo e radicale.

Il suggerimento metodico è dunque questo: riconoscere che il rapporto tra la metafisica classica e il criticismo kantiano deve essere considerato, prima che nei vertici della conclusione

sistemica, nella pianura o nella bassura delle posizioni problematiche; riconoscere da un canto che questa sollecitudine di radicare il sistema filosofico in una posizione puramente problematica appartiene anche alla metafisica classica; non accettare dall'altro la professione che Kant e più ancora i kantiani e quelli che si sono messi sulla traccia del pensiero kantiano fanno della propria filosofia come di una filosofia critica, come se questa fosse un argomento per sottrarsi a una posizione puramente problematica della filosofia stessa.

Lo spostare l'indagine dal sistema al problema non toglie le difficoltà: perché, se è vero che, riportandosi al problema, si è costretti a non disperdere l'attenzione su aspetti che si presentano solo successivamente nella ricerca, è vero d'altra parte che nella stessa posizione del problema è già riflessa la futura costruzione del sistema. Con questo riconoscimento non è svalutato il suggerimento dato, bensì esso acquista maggior valore.

Sforzarsi di intendere le concezioni contrastanti nella loro posizione problematica non vuol dire rendersi l'indagine artificialmente facile, ma al contrario vuol dire concentrare l'attenzione su quello che è il nucleo essenziale; significa intendere in questo caso, concretamente, che quell'istanza la quale viene presentata come la caratteristica del kantismo, in tanto ha valore, in quanto essa riesca veramente a radicarsi nella posizione della coscienza filosofica: non come un modo di circoscrivere tecnicamente i problemi e renderli quindi di fatto più facili, ma come un monito a richiamarli nell'intimità della coscienza umana, senza le evasioni della erudizione culturale.

Non si tratta insomma di altro che di abbandonare, come del resto voleva proprio Kant, ogni presupposto dogmatico; salvo che, mentre ai tempi di Kant i presupposti dogmatici più ingombranti per lo sviluppo della filosofia erano alcuni orientamenti della scuola razionalistica e, attraverso la trasformazione in questi subita, alcuni principi del pensiero anteriore e tradizionale, si deve avere il coraggio di riconoscere che oggi gli elementi dogmatici, i quali possono arrestare di più il corso della filosofia, sono costituiti proprio da quella accezione della concezione kantiana, per cui il criticismo, il quale pure mantiene nel nome la traccia e l'eco

dell'intento di Kant, viene a essere di fatto una limitazione e una chiusura della stessa indagine speculativa.

Infine il suggerimento metodico viene ad incidere nello stesso contenuto della dottrina. Considerare nella filosofia l'aspetto problematico non vuol dire solamente tentare un mezzo per articolare e svolgere più genuinamente la storia culturale dello sviluppo filosofico, ma vuol dire mettersi sulla via per porre la stessa questione della possibilità e della realtà della metafisica.

Difatti la metafisica, in quanto si presenta come ricerca del principio, implica in sé necessariamente prima del ritrovamento o, come nel caso del criticismo kantiano, prima della constatazione dell'impossibilità di ritrovare il principio, implica, dico, una considerazione della realtà, dell'esperienza, tale che ponga il problema del principio.

Se dunque in ogni parte della filosofia è giusto distinguere il momento problematico, nella metafisica la considerazione dell'aspetto problematico viene ad avere una rilevanza tutta particolare. Difatti, essendo la metafisica ricerca di un principio universale ed implicando essa quindi nelle conclusioni un atteggiamento sistematico che abbia carattere di universalità, il carattere dell'universalità appartiene anche alla posizione problematica iniziale.

In altre parole, se la metafisica è la ricerca del principio nella sua assolutezza, cioè di un principio che sia veramente il principio di tutto, e se essa è alla fine affermazione di questo principio oppure negazione della possibilità di raggiungerlo, essa riflette anche nel suo aspetto problematico l'universalità della conclusione che vuole raggiungere. Ossia se la metafisica è la ricerca di un principio che sia principio di tutto e quindi, nella sua conclusione, vuole essere risposta alla domanda: qual è il principio del tutto, essa prima di essere risposta a questa domanda, deve essere una domanda integrale.

Di conseguenza per la metafisica la realtà dev'essere considerata in modo che sia, non in settori particolari, o in questo o quell'ordine, ma nella sua totalità qualche cosa che domanda e richiede un principio, il quale sia principio di tutto.

Insomma, se la metafisica è lo sforzo di trovare quel perché che è il perché di tutto, in tanto è possibile parlare di una metafisica, in quanto il tutto si presenti come bisognoso di un

perché, sì che questo perché sia ritrovato, o almeno si giunga alla conclusione sconsolata che siamo forzati dalla nostra natura a porcene il problema, ma non riusciamo mai a risolverlo.

In conclusione, la considerazione dell'aspetto problematico della filosofia non interessa semplicemente lo svolgimento storico del sapere filosofico, ma interessa direttamente la filosofia in quanto tale, e più particolarmente interessa la filosofia come metafisica. Difatti la prima condizione per intendere il significato della metafisica è di intendere che la filosofia è anzitutto la disposizione a concepire non questa o quella parte, non questo o quell'elemento della realtà, ma tutta la realtà nella sua interezza come qualche cosa che ricerca una ragione, un principio, una spiegazione. Se allora tutta la realtà è qualche cosa che richiede una spiegazione o un principio, il primo passo e la prima condizione della filosofia è quella di porre un problema, il quale sia non solo un problema che si estende a tutto, ma sia in se stesso intrinsecamente e null'altro che problema.

Un domandare tutto, che sia — come ho già proposto — un tutto domandare, nel senso che esso non sia originariamente altro che domanda: non perché nel mero domandare si esaurisce la filosofia, ma perché, se tutta la realtà, senza eccezione, non diventa problema, non c'è la possibilità di parlare di metafisica.

Quando si parla di metafisica in questo modo, non è più possibile opporre la metafisica classica al criticismo kantiano come un residuo dogmatico. E se in questo modo si intende la metafisica, il criticismo kantiano può essere richiamato al suo originario intento critico. Dunque il suggerimento metodico incide nel contenuto stesso dell'argomento che stiamo trattando, in quanto la metafisica viene considerata, prima che come fioritura dei molteplici sistemi in cui essa si attua o in cui si constata che essa non si può attuare, come l'esigenza della coscienza di non porsi solo delle questioni intorno ad argomenti e settori particolari, ma di porsi, in un certo momento, una domanda dalla quale nulla è escluso, perché in essa è compresa la totalità di ciò che può essere oggetto dell'esperienza: la totalità di ciò che costituisce il mondo in cui viviamo, insomma quella disposizione e quell'attitudine, per

cui noi stessi e quel tutto in cui noi siamo, si presenta in primo luogo come qualche cosa che richiede una ragione.

In questa posizione iniziale della filosofia l'esigenza metafisica, lungi dal contrastare, s'identifica con la stessa esigenza critica; perché significa orientamento ad una indagine la quale non muova da nessun presupposto e, volendo dare ragione di tutto, chieda ragione di tutto e non ponga nulla come estraneo a questa sollecitudine di ricerca.

L'istanza critica non può essere puntualizzata o rinserrata in un determinato periodo storico, ma deve essere ritrovata nell'intero sviluppo della consapevolezza riflessa, speculativa e umana; così come essa è riuscita a realizzarsi, oltre la differenza dei tempi e delle situazioni culturali.

Se la metafisica come sistema costituisce un motivo di divisione tra quanti sinceramente si propongono di fare della filosofia, la metafisica come problema si costituisce quale necessario piano di partenza e d'incontro per tutti quelli che in qualche modo vogliono fare della filosofia; giacché può rimanere inizialmente in dubbio se la metafisica sia solo un'aspirazione o un'effettiva attuazione della filosofia, ma non può essere dubbio, per chi effettivamente intenda fare della filosofia, il dovere di intendere anzitutto la metafisica come quella posizione problematica totale, con cui si identifica la stessa filosofia.

4. Con le considerazioni svolte nel secondo gruppo di riflessioni si è inteso rilevare, di fronte alla diffusa negazione della metafisica, che non si deve parlare necessariamente di questa sotto il riguardo sistematico e conclusivo, ma che deve essere presa in esame anche la sua impostazione semplicemente problematica.

In questa maniera è possibile stabilire una separazione tra quella negazione della metafisica che è stata compiuta dal positivismo e che si risolve (quando non sia una metafisica essa stessa, come è stato osservato, a sua volta) nell'affermazione di una posizione dogmatica, non suscettibile di sviluppo razionale, logico e dimostrativo, e quell'altra forma di negazione della metafisica, che ha avuto la sua espressione saliente nel criticismo kantiano e che non consiste nel negare

la possibilità stessa del discorso intorno alla metafisica, ma nell'affermare che con esso non si può giungere a una conclusione positiva.

Affermando, dunque, che la metafisica dev'essere riguardata innanzitutto problematicamente, è possibile stabilire un raccordo tra due posizioni fondamentali: tra quella che può essere detta della metafisica classica e per cui si ammette non solo il problema ma il sistema stesso della metafisica, e quella posizione che ha avuto l'espressione tipica nel kantismo e per cui la metafisica è possibile come oggetto di discussione e di dubbio. In questa maniera non si è inteso cercare un incontro equivoco e ambiguo tra due posizioni fortemente distinte; ma si è voluto indicare un carattere intrinseco dello stesso sapere metafisico.

Che dunque la metafisica sia anzitutto problematicità e problematicità con un'intensità peculiare e caratteristica, questo è il tema del presente gruppo di riflessioni, e il discorso quindi riconduce al tema della problematicità.

L'aspetto problematico della filosofia può essere considerato da ambedue le prospettive: sia da quella del criticismo che da quella della metafisica classica. Sebbene spesso si intenda l'adesione al criticismo kantiano piuttosto come una remora e un arresto dogmatico che come un effettivo orientamento e stimolo alla ricerca critica, nessuno può rifiutarsi di ammettere, almeno metodicamente, la possibilità che sia verificato il carattere della negazione kantiana della metafisica, in modo da poter stabilire se esso sia critico o dogmatico. Giacché nessun difensore del criticismo vorrà mancare tanto fortemente all'intento che è espresso nel nome stesso dell'indirizzo speculativo da lui seguito, da escludere che sia sottoposta a indagine critica anche la filosofia che dalla critica attinge il proprio nome. Messo provvisoriamente fra parentesi il discorso per quel che riguarda il settore e il fronte del criticismo moderno, si rivolge l'attenzione all'altro fronte: quello della metafisica classica.

Si può osservare, da quest'altra parte, che la metafisica non è caratterizzata dalla problematicità, dall'atteggiamento della domanda, della richiesta, dell'esigenza (termine dagli sviluppi molto complessi), ma che il carattere fondamentale della metafisica è, al contrario, quello della certezza, della

conclusività, della positività: non quello del ricercare, bensì quello del concludere. La risposta alla difficoltà è in alcuni aspetti essenziali della metafisica classica, nella sua formulazione originaria e nei suoi ulteriori sviluppi, dai quali emerge come per la metafisica il carattere problematico non sia solo qualche cosa di accettabile e di possibile, bensì di reale, anzi di necessario.

Perciò è opportuno rifarsi alla riflessione già accennata sul termine stesso di « metafisica ». Non si può accogliere l'etimologia, per cui questa parte centrale del sapere filosofico avrebbe avuto il suo nome da un caso: il caso che avrebbe spinto Andronico di Rodi, nel riordinamento dei libri aristotelici, a porre le trattazioni intorno alla « filosofia prima » dopo le trattazioni intorno alla natura. Non può essere questo il significato primitivo del termine metafisica; perché esso, come si è già accennato, indica ben più strettamente e intensamente la portata di questa parte della filosofia.

La prima filosofia — per riprendere il nome aristotelico originario — segue alla considerazione della natura per una necessità intrinseca, in quanto il sapere metafisico è un sapere che sorge in rapporto a un sapere, o a una forma di conoscenza, idealmente anteriore e senza del quale essa non ci potrebbe essere. La metafisica ha questo di proprio, di essere un'indagine la quale sorge dopo che si è costituita un'altra forma di conoscenza, mirante a raccogliere e a comprendere tutta la realtà.

Quest'aspetto non viene posto di solito nel necessario rilievo e ne viene un inconveniente, che va oltre la questione delle parole. Difatti, se non si tiene ben presente che il sapere metafisico nasce in relazione a un altro grado di conoscenza, il quale vuole abbracciare in un suo modo tutta la realtà, la metafisica fatalmente si viene presentando come un'indagine e una ricerca oppure anche come il possesso di un sapere che non abbia intimo e necessario contatto col resto della conoscenza, mentre il primo carattere che deve essere rilevato nella metafisica è questo: che essa va oltre gli altri ordini del sapere e del conoscere ma, appunto per andarne oltre, deve prendere da essi il movimento.

Col richiamo alle forme più originarie e qualificate del sapere metafisico si vuol mostrare, dunque, la necessità di

itabilire un rapporto tra la metafisica e la conoscenza o il sapere che viene prima di essa. In tal modo non viene solo affermata genericamente la congiunzione della metafisica con le altre forme e gradi del sapere, ma viene messo in luce il valore essenziale che per la stessa metafisica ha quel qualche cosa, in cui confronto essa si pone come la ricerca e il ritrovamento del principio.

Il rilievo si chiarisce con l'altra distinzione che risale pur essa ad Aristotele, ed è la distinzione tra lo *oti* e il *dioti*: la distinzione tra il conoscere che una cosa c'è e il conoscere perché essa è. La metafisica è essenzialmente la conoscenza del perché una cosa è. Difatti sul piano e nell'ordine aristotelico, continuato e perpetuato nella metafisica classica e medievale e in quegli orientamenti di pensiero che ancora oggi si richiamano ai principi aristotelici, la metafisica è stata e continua ad essere definita come la scienza delle cause prime, cioè come la scienza del perché o dei perché supremi. Essendo la metafisica necessariamente e costitutivamente legata alla conoscenza delle cause, dev'essere stretto più saldamente il legame tra la scienza del perché (la metafisica) e quella conoscenza del che, senza della quale neanche la ricerca del perché avrebbe senso. In altre parole, se la metafisica, nel suo significato classico, è essenzialmente la ricerca del perché, è tanto più importante che sia ristabilito e riannodato il rapporto tra la conoscenza del perché e la conoscenza del che; in quanto alla metafisica è essenziale non solo di essere la ricerca del perché, ma di trovarsi in rapporto con la ricerca del che.

Questo « che » da Aristotele è definito e denominato fisica. Si è già ricordato che non si tratta della fisica nel senso moderno della parola, bensì di una forma di conoscenza molto più ampia, in quanto non riguarda solo determinati aspetti di quella che noi chiamiamo oggi la natura, ma viene ad estendersi a tutto ciò che può essere in qualunque modo oggetto della nostra conoscenza. Perciò dire che la filosofia prima è metafisica vuol dire che la filosofia prima è una ricerca delle cause, la quale nasce dalla conoscenza del tutto; che il conoscere il « che » del tutto è una condizione necessaria e pregiudiziale per poter fare della metafisica; che dunque la metafisica è possibile solo in quanto ci si riferisce al « che » più vasto possibile e idealmente universale, in cui confronto si

istituisce la ricerca del *perché*.

Le riflessioni ora svolte mirano a ritrovare nella metafisica, anche secondo le sue espressioni più qualificate e classiche, il rapporto con una posizione problematica e a ribadire il concetto che la metafisica è una ricerca del *perché*, la quale sorge dalla conoscenza, quanto più universale è possibile, del che. Quindi non vi può essere autentica metafisica, se si prescinda totalmente da quel che, in cui confronto essa deve istituire una indagine del dioti, del *perché*.

Perché dunque si possa costituire la metafisica, bisogna che quel che, il quale viene assunto nella sua più vasta accezione possibile, si presenti alla conoscenza come qualche cosa che richiede una ragione e non ha la ragione in se stessa. Cioè, *perché* si attui la metafisica, è necessario che si determini nella misura più alta possibile quel medesimo rapporto che converte l'esperienza immediata nel sapere.

È utile paragonare, ancora una volta, al riguardo il procedimento proprio della metafisica col procedimento scientifico in generale, il quale è anch'esso sempre un passaggio dal che al *perché*.

Il matematico dimostra il carattere scientifico della sua conoscenza, proprio in quanto non consideri assolutamente certe le proposizioni intorno alla quantità, che egli ritrova nella sua conoscenza anteriore e nella conoscenza comune. Ciò che distingue la conoscenza non scientifica dalla conoscenza scientifica della quantità, cioè della matematica, è l'immediatezza di certezza che esisteva in singole, determinate proposizioni. La prima condizione, *perché* il matematico possa istituire una scienza delle quantità, è che egli non accetti immediatamente nessuna proposizione precedente intorno alla quantità; quindi la prima condizione della conoscenza matematica non è quella di dare delle risposte conclusive, bensì di estendere in una misura anche maggiore l'atteggiamento problematico che per gli altri uomini si presenta solo per quei casi i quali a loro risultino più difficili.

Dunque è proprio della scienza, in quanto tale, di costituirsi anzitutto come un'estensione e un approfondimento dell'atteggiamento problematico, in quello stesso ordine di conoscenze in cui la conoscenza comune trova delle ovvie e immediate certezze.

Quest'atteggiamento, che nelle discipline scientifiche particolari è circoscritto e determinato, nella filosofia non può soffrire alcuna circoscrizione e determinazione. Come dunque per lo scienziato la prima condizione è di convertire in domanda (e in questo senso in dubbio, il quale non può essere scettico, bensì metodico) anche ciò che per gli altri è immediatamente certo, così anche il compito del filosofo, in quanto la filosofia voglia essere una disciplina che ha dignità scientifica, è di ridurre alla condizione di domanda, di revocare allo stato di dubbio (metodico e non sistematico) anche quelle convinzioni, che nella coscienza dei più non sono oggetto di indagine e di ricerca, né occasione di perplessità e di incertezza.

Se poi si guarda non alla filosofia in genere, ma a quel suo nucleo centrale che è la filosofia prima, cioè la metafisica, l'atteggiamento di domanda, che è proprio di qualunque indagine scientifica, deve essere portato alla maggiore estensione e intensità. La prima condizione per poter fare della metafisica è di convertire quel che, in cui e di cui sono costituite tutte le nostre conoscenze, in una ricerca e domanda del perché. La prima condizione per poter fare della metafisica è di vedere veramente il mondo con occhi tali, che esso non si presenti come una successione e una serie di assolute ed immediate certezze, ma si presenti tutto come un pullulare di domande e infine esso stesso, nella sua totalità, con tutte le sue parti e sotto tutti i suoi aspetti, come una gigantesca domanda, come un totale ed universale problema.

Questo è il senso profondo dell'altra nota affermazione di Aristotele (*Metaph.* 1, 982 b), per cui l'inizio della sapienza sta nella meraviglia: dove meraviglia vuol dire precisamente la disposizione ad intendere la realtà, senza alcun limite e senza alcuna circoscrizione, come qualche cosa che non trova in se stessa la propria spiegazione e perciò richiede una ragione: non come alcunché di indubitabile e certo, ma come qualche cosa di intrinsecamente problematico.

L'argomentazione ora svolta mira a mostrare che anche la posizione classica della metafisica non solo è compatibile con un atteggiamento problematico, ma che l'atteggiamento problematico è ad essa assolutamente necessario. Difatti, se la metafisica è quell'indagine intorno ai principi, la quale viene

dopo aver dato, con la fisica, un primo sguardo totale al mondo, nella metafisica si deve attuare quello stesso processo e quella stessa trasfigurazione, che il sapere scientifico opera nei confronti di qualunque altra forma di conoscenza.

A questo punto viene opportuno di chiarire che, se la filosofia prima ha in comune con la scienza l'abito di problematizzare quel settore di realtà di cui essa deve fornire la conoscenza razionale, la filosofia, a sua volta, si distingue dalla scienza, in quanto deve ridurre alla condizione problematica non solo le certezze dell'opinione comune, ma pure le certezze raggiunte dalle discipline scientifiche particolari. Cioè, come lo scienziato ha sempre il compito di problematizzare il campo di realtà che egli viene studiando, e quindi di convertire metodicamente in problema quello che era già certezza, allo scopo di raggiungere una certezza più alta, così, a sua volta, il filosofo deve assoggettare a problematizzazione le stesse conclusioni raggiunte dalle discipline scientifiche particolari e quello stesso complesso delle discipline particolari, il quale assume una sorta di universalità, e si dimostra tuttavia bisognoso e suscettibile di una forma ulteriore di elaborazione e di giustificazione razionali. È quel complesso che Aristotele definiva come la fisica e che noi potremmo definire più adeguatamente nei due termini dell'esperienza e della storia.

La metafisica, dunque, ha come suo costitutivo essenziale il riferimento ad una conoscenza precedente, la quale cerca di assorbire tutta la realtà e, svolgendosi con i procedimenti propri della coscienza comune o attuandosi nei settori particolari con i procedimenti della conoscenza scientifica, appare nella sua totalità a sua volta bisognosa di una spiegazione scientifica integrale. Questo è il significato di quell'« oltre » che la metafisica deve rappresentare in confronto con la fisica, ossia in confronto con la totalità dell'esperienza.

Se in tal maniera si stabilisce una continuità nel sapere scientifico, dalla scienza particolare alla metafisica, può sorgere la tentazione di concepire la metafisica come una posizione, la quale si distingue dal sapere scientifico che non sia metafisico, in un senso più quantitativo che qualitativo. Si potrebbe pensare non che la metafisica sia ridotta ad una

raccolta enciclopedica delle varie dottrine scientifiche (perché ciò equivarrebbe a negare la metafisica stessa), ma che si possa stabilire un'analogia, quantitativamente determinabile, tra quel processo scientifico che le scienze particolari attuano nei territori di loro specifica competenza, e quel procedimento in cui si attua l'universalità speculativa del sapere.

Ma appena ci si fa più dappresso a questa conclusione, quel che potrebbe apparire come un ampliamento estensivo, in realtà è caratterizzato, più che dalla maggiore estensione, da un approfondimento di tale natura, che implica il mutamento radicale dello stesso procedimento adoperato. La filosofia che è un domandare tutto, si converte in un tutto domandare. Cioè l'ufficio assolto dalla metafisica in confronto con le conoscenze dei vari settori della realtà, non solo non si può ridurre a una semplice giustapposizione di discipline già costituite, ma non si può intendere neanche come un ampliamento semplicemente estensivo della procedura già eseguita.

Giacché l'atteggiamento che il metafisico assume di fronte al tutto della natura e dell'esperienza, modifica radicalmente la disposizione della sua ricerca, in confronto con le singole ricerche scientifiche. Mentre in queste l'atteggiamento problematico è circoscritto a particolari, singole zone ed è necessario che vi siano delle premesse, intorno alle quali il dovere dello scienziato è di essere dogmatico (se fosse problematico anche in confronto a queste, distruggerebbe la propria disciplina), la caratteristica propria dell'indagine metafisica è che nulla può essere mantenuto in un senso meramente dogmatico. Perché il compito proprio della ricerca metafisica è di dar conto di tutto, si deve riuscire a considerare il tutto senza alcuna eccezione, tutta la fisica, tutta l'esperienza, in ogni sua parte e senza possibilità alcuna di eccezione, come un qualche cosa che non può giustificarsi e valere per se stesso.

In conclusione, la metafisica, nelle sue concezioni più severamente dottrinali e conclusive e nelle sue espressioni originarie e costanti, si costituisce come un sapere a cui sono certo essenziali la tendenza e il proposito di giungere ad una conclusione positiva e ad una risposta intorno alla ricerca; ma essa è, ancor prima, caratterizzata dall'intento di rendere problematica, cioè di mostrare come bisognosa di una

spiegazione e di una ragione, la totalità della realtà e della conoscenza.

La metafisica è problema, non solo nel senso che si estende ad una amplissima — e potremmo dire immaginosamente — infinita larghezza di questioni, ma nel senso che per l'indagine metafisica ogni punto, ogni termine della ricerca deve essere considerato anzitutto strutturalmente come qualche cosa di intrinsecamente problematico.

Perciò la metafisica è la più problematica di tutte le discipline, non solo perché è più estesa la serie dei termini e dei problemi, cui essa deve dare una risposta, ma perché è intrinsecamente problematica, anche quando ne sia ristretta l'indagine a un solo punto determinato del suo contenuto e del suo campo. Difatti, mentre la ricerca scientifica ha sempre la possibilità, anche su quel particolare oggetto, di riferirsi a qualche premessa che non è obbligata a mettere in discussione (perché è la condizione stessa del suo costituirsi come scienza), l'indagine metafisica deve considerare anche quel singolo oggetto, più particolarmente e più puntualmente determinato, come qualcosa che non può essere inteso, se non prescindendo da qualsiasi premessa, cioè come qualcosa che radicalmente, nella sua struttura più intima, non può avere in sé la propria ragione.

Questo è il motivo, per cui, con qualche paradossalità, l'affermazione dello Heidegger (*Was ist Metaphysik?*), per cui la metafisica è la ricerca del nulla può essere collocata, in una prospettiva opportuna, come il primo passo per intendere la metafisica classica. La metafisica è in certo senso la ricerca del nulla, in quanto essa costringe a vedere i singoli oggetti come qualcosa, che in confronto con la certezza, cioè con l'essere, può, per un certo riguardo, essere considerata come nulla.

Si verifica, sotto questo proposito particolare, quel rapporto che già alcuni studiosi, e soprattutto il Bontadini, sono venuti ponendo fra il criticismo moderno e la metafisica classica, quando hanno affermato che il criticismo moderno consente di intendere meglio le premesse tacite, su cui la metafisica classica è fondata e che non erano state oggetto di indagine particolare, perché erano implicite, come un presupposto, nell'edificio della metafisica stessa.

Intesa in questo modo la metafisica classica, lungi

dall'essere una gratuita sovrapposizione di istanze estranee alla ricerca del sapere, è lo sbocco necessario di quell'attitudine, veramente critica, con cui, guardando al mondo, al divenire, all'esperienza, se ne scorge come carattere radicale quello di non poter passare per forza propria dal nulla a se stesso.

5. Con le considerazioni finora svolte si è voluto guadagnare la possibilità di porre il problema metafisico.

Questa possibilità può essere messa in questione in due diversi modi: o in quanto si neghi che sia possibile porre, insieme con gli altri problemi, un problema specificamente riguardante la metafisica (e in questo senso si muovono le forme più risolte di negazione della metafisica considerate nel primo gruppo di riflessioni), oppure in quanto si neghi che la metafisica possa essa diventare, nella sua costitutiva essenza, alcunché di problematico.

Di fronte alla prima schiera di negatori della possibilità del problema metafisico si è ricordato, nelle riflessioni precedenti, come lo stesso criticismo kantiano, sebbene da molti sia inteso piuttosto come una chiusura che come un approfondimento e sebbene esso importi l'esclusione della metafisica sistematica, non può escludere che la metafisica sia ripresa in esame come problema. Quanto a quelli che potrebbero essere inclini ad escludere il problema metafisico, perché a loro giudizio la metafisica è caratterizzata, anziché dalla problematicità e dalla ricerca, dalla conclusività e dalla sistematicità, si è cercato di mostrare come la metafisica, nelle sue espressioni più classiche e più severe, importi ed implichi il riferimento a qualche cosa che per sé non è metafisico e che dà origine alla ricerca metafisica, in quanto si converta in alcunché di pienamente problematico.

Questo alcunché, il quale si deve convertire in pura problematicità, è la stessa esperienza. Il presente gruppo di riflessioni è destinato a illustrare il concetto di esperienza come necessario punto di partenza del problema metafisico, in qualunque maniera esso venga effettivamente considerato.

Se, dunque, il problema metafisico si identifica con la posizione dell'esperienza, per questa via non si raggiunge solo l'intento, sinora perseguito, di mostrare la possibilità di

considerare il problema metafisico; ma se ne dimostrano la realtà e la necessità. Non è strano che avvenga questa conversione di prospettiva; perché, se si deve ammettere il problema della metafisica, esso non può essere semplicemente un problema possibile, ma si deve costituire come un problema, oltre che reale, addirittura necessario; in quanto, essendo il problema metafisico il problema del principio, la metafisica, nella sua stessa posizione problematica, non può essere caratterizzata dalla nota della possibilità, ma si deve dimostrare intrinseca mente necessaria anche quanto alla posizione problematica.

L'oggetto, dunque, in cui più evidentemente la metafisica si pone come un problema, anzi come il problema necessario, è costituito dall'esperienza. Ma si deve stabilire in che senso l'esperienza sia problema e, prima ancora, in che senso si possa parlare del problema dell'esperienza come di un punto di partenza, sia per quel che riguarda il tema della metafisica classica, sia per quel che riguarda la posizione critica kantiana.

Il discorso è un po' meno breve per quel che riguarda la metafisica classica; in quanto di solito non viene messo in rilievo quell'aspetto, per cui il sistema metafisico, nelle sue forme rigorose e più evidentemente contrassegnate dall'abito della certezza, coincide anzitutto col problema dell'esperienza. Che in Aristotele, il padre della metafisica, sia possibile parlare dell'esperienza come di un punto di partenza della metafisica, non viene ricordato di solito; ma si può dimostrare agevolmente, solo che si ricordi la funzione che nel suo pensiero ha l'empeiria (cioè l'esperienza).

L'empeiria, da un lato, mostra uno stretto collegamento, una intrinseca affinità e una parziale identità con la conoscenza sensibile (intendendo aristotelicamente per conoscenza sensibile la conoscenza dell'individuo). Ma sotto un altro riguardo l'empeiria accenna a un bisogno e a un'esigenza di universalità, che sono impliciti nella stessa conoscenza del particolare. Dunque nella gnoseologia aristotelica l'empeiria rappresenta una posizione intermedia tra la aisthesis (la quale, si sa, è insieme sensazione e percezione) e i procedimenti noetici. È dunque un momento, in cui il contenuto della conoscenza sensibile si dimostra orientato verso una conoscenza di ordine universale, quale sarà possibile

solamente con i procedimenti concettuali e raziocinativi.

L'empiria poi, nel pensiero aristotelico, assolve la funzione mediatrice tra quel « che », il quale è costituito dal complesso della conoscenza sensibile e particolare, e la forma superiore di conoscere che è il sapere; in quanto l'empiria vale assieme a contrassegnare la conoscenza del che, la quale potrà essere sviluppata dalle singole scienze, e quella conoscenza del perché, la quale non potrà trovare la propria genuina soddisfazione se non nel sapere metafisico. Empiria è per Aristotele tanto la conoscenza dei particolari individui, dalla quale si assurge alla formazione del concetto (per esempio, del concetto di una determinata specie animale o vegetale), come anche il complesso di quelle conoscenze partendo dalle quali sarà possibile istituire la dottrina universale del « movimento », cioè del divenire della realtà, che forma, a sua volta, il punto di partenza della metafisica aristotelica.

Perciò l'empiria, nel pensiero aristotelico, viene ad avere una funzione simile, anzi identica a quella della conoscenza del che, quale è stata illustrata nelle riflessioni precedenti. Si è già visto, col mostrare che nella stessa metafisica classica è viva la consapevolezza di un momento problematico anteriore a quello sistematico e conclusivo, quale funzione abbia la distinzione tra la conoscenza del che e quella del perché; si è già visto inoltre che gli stessi termini i quali possono rappresentare un'iniziale attuazione della conoscenza del perché, in quanto costituiscono le singole discipline scientifiche particolari, possono e devono convertirsi a loro volta in conoscenze del che, partendo dalle quali si pone il problema metafisico.

La conoscenza del che può offrire un comune punto di partenza alla metafisica classica e alla problematica metafisica del criticismo. Non si tratta di ritrovare un ambiguo ed equivoco terreno comune di incontro; bensì di mostrare come la stessa decisione con cui Kant ha negato la possibilità della metafisica, in tanto possa essere oggetto di discussione, in quanto si converta nel riconoscimento della metafisica come problema.

Non si tratta, in altre parole, di applicare alla metafisica classica un modernistico abbigliamento kantiano; bensì di mostrare come alle origini e alla base della metafisica classica

non sia assente il concetto e il principio dell'esperienza; e come la filosofia kantiana sia posta in fruttuoso paragone con l'edificio imponente della metafisica classica, in quanto sia riferita non ai piani superiori della costruzione sistematica, ma alle strutture di base, su cui è fondato l'edificio della metafisica stessa.

È un linguaggio inconsueto: ma spero che qualche giustificazione ne sia stata offerta nelle riflessioni precedenti, e in ogni modo è opportuno ricordare che non sia più isolato il proposito di tentare una valutazione della filosofia moderna, non in una composizione ibrida fra le conclusioni sistematiche della metafisica classica e le conclusioni o inconclusioni sistematiche della filosofia moderna, bensì cercando di orientare il complesso di indagini gnoseologiche, che hanno caratterizzato più fortemente il pensiero moderno, su quel piano di fondazione, che nella metafisica classica fu oggetto di attenzione secondaria, ma che non era perciò in essa meno effettivo.

Non è possibile non porre il problema metafisico, se ci si pone il problema dell'esperienza; come non è possibile non porre il problema dell'esperienza, se la nostra è in qualche modo una vita cosciente e consapevole. La metafisica, almeno come problema, si pone necessariamente, solo che la nostra vita sia contrassegnata da quei caratteri di consapevolezza o, più modestamente, di coscienza, che la caratterizzano nelle sue stesse manifestazioni pratiche.

Si comincia a fare della metafisica, sia pur solo problematicamente, sia pur solo domandando e non ancora rispondendo, quando si cerca di ritrovare nella totalità delle conoscenze la forma più modesta e indispensabile di unità, che è la loro appartenenza e confluenza nell'esperienza. Si fa della metafisica nell'atto stesso in cui tutto il complesso delle rappresentazioni viene fatto convergere, anzi risulta necessariamente convergente e raccolto in una totalità, che non ha altro carattere se non di essere semplice presentazione e composizione delle conoscenze stesse.

Come si è già accennato, è ancora valida, per esprimere questo processo, una vecchia immagine, che ha una lunga tradizione nella storia della filosofia e che ha tuttavia sempre nuove capacità di presentarsi alla coscienza in una vivezza

tutta particolare: l'immagine del fiume, come della totalità semplicemente compositiva del conoscere.

Il fiume è il simbolo dell'esperienza, non solo per il carattere di mobilità e per la varietà degli elementi che esso viene convogliando, ma anche per quel riflesso più determinato e particolare, per cui dalla composizione di conoscenze le quali nella loro individualità e puntualità sono certe, sorge un atteggiamento nuovo, per il quale non v'è nome più appropriato di quello della fluidità. Quest'atteggiamento significa incrinazione della precedente certezza e si attua come atteggiamento di ricerca, di indagine, di domanda, cioè insomma di schietta problematicità. Nel fiume dell'esperienza le conoscenze puntuali e determinate, ciascuna delle quali si presentava col carattere della certezza, vengono travolte in un movimento che ha la caratteristica fondamentale opposta del dubbio (sia pure un dubbio non sistematico, ma semplicemente metodico).

Nel fiume d'acqua ogni goccia ha una natura determinata e che non potrebbe essere diversa, anzi è tale che se ne può fare con matematica esattezza il calcolo; ma per il fatto stesso di unirsi alle altre e di unirsi in quel particolare modo che è il fluire, genera l'impressione opposta, non della certezza e della stabilità, bensì di un dinamismo, a cui non si può fissare misura; così il complesso delle conoscenze particolari e sensibili, pur avendo avuto e pur continuando ad avere ciascuna di queste, nella sua puntualità, una certezza immediatamente verificabile, assume il carattere opposto di una sempre nuova mutevolezza, cioè della problematicità.

Insomma le forme più immediate di conoscenza, nell'atto di presentarsi alla coscienza come un insieme, acquistano un carattere che ciascuna di esse singolarmente non possiede. Ciascuna di quelle conoscenze, che singolarmente prese erano caratterizzate dall'assoluta certezza, confluyendo in quest'insieme, acquistano il carattere della problematicità.

L'esperienza è, dunque, il comporsi delle rappresentazioni in maniera che il loro complesso domandi imperiosamente di aprirsi in una totalità più vasta, la quale, fino a che si resta nell'ambito dell'esperienza, è una totalità non rinchiusa e determinata, ma è semplicemente esigita: esigita, non nel senso che l'esperienza non sia un'unità, ma nel senso che non si

riesce ad intenderne l'unità nel modo in cui s'intende l'unità degli elementi che la compongono.

Qui veramente si pone il problema metafisico: nell'intendere l'esperienza in questa sua schiettezza di apertura e di fluidità, per cui essa, pur essendo costituita tutta di conoscenze nella loro individualità assolutamente certe, pone un problema, che finisce col travolgere le singole certezze particolari; così come il fiume, scorrendo, sembra travolgere con sé anche la certezza, la sicurezza, l'individualità delle singole parti che lo compongono.

È necessario qualche chiarimento ulteriore, nei riguardi di un possibile rilievo, e cioè che l'esperienza, nel senso della metafisica classica, è caratterizzata dalla nota dell'oggettività, mentre l'esperienza kantiana è caratterizzata da quella della soggettività.

L'esperienza alla quale ci si riferisce per porre il problema metafisico, è anteriore alla distinzione di oggettività e soggettività, almeno nel senso in cui questa distinzione è stata posta nel pensiero empiristico e razionalistico dei secoli XVII e XVIII. In essa si articolano tutte le distinzioni che la compongono; ma, per sé, si presenta in primo luogo come l'unità delle distinzioni che in essa si genereranno. Ciò risulta dall'approfondimento dell'analisi, sia per quello che riguarda l'esperienza nel senso aristotelico della parola, sia per quello che riguarda l'esperienza nel senso kantiano.

L'esperienza nel senso aristotelico della parola, pur essendo orientata e ancorata a una filosofia della certezza ontologica, non prescinde dalla componente soggettiva; perché nella concezione della metafisica classica il processo del conoscere, pur non identificandosi con gli altri processi che si generano nella realtà, non cessa di essere per questo un processo reale, e la realtà considerata nella sua totalità non può prescindere da un principio noetico (se ne prescindesse veramente, non sarebbe neppure più possibile costruire l'edificio della metafisica). Quindi l'esperienza da cui partono più o meno consapevolmente i cultori della metafisica classica, per elevare su di essa il proprio edificio, è un'esperienza, in cui confluiscono soggettività ed oggettività; non per confondersi, ma per essere ambedue, in vario modo e in varia misura, le componenti di un unico processo.

Dell'esperienza kantiana si mette di solito in rilievo la nota della soggettività; ma essa non sarebbe possibile, se non si traducesse in un organismo oggettivo, qualunque sia il grado e la giustificazione del momento oggettivo così affermato.

La distinzione di soggetto e oggetto dev'essere, dunque, fatta valere nei riguardi dell'esperienza, ma internamente all'esperienza stessa; è esperienza tanto il processo delle cose (se si può parlare di un processo delle cose, che sia del tutto alieno dalle possibilità del conoscere), quanto il processo del conoscere; soggetto e oggetto si intrecciano così intimamente nell'esperienza, che non è possibile prescindere né dall'uno né dall'altro.

La compresenza del momento soggettivo e di quello oggettivo chiarisce ulteriormente la conversione dalla certezza alla problematicità e ad una problematicità radicale e assoluta, che costituisce il carattere proprio dell'esperienza.

Se il processo del conoscere si viene producendo per sintesi sempre più ampie, queste sintesi sono possibili, in quanto il processo di ricerca si viene concludendo, per le discipline scientifiche particolari, in settori circoscritti e determinati, entro i quali diviene problematico tutto ciò che si riferisce a un determinato concetto, ma non divengono problematici i concetti che delimitano l'ambito della ricerca stessa.

Quando, per un'interna esigenza del nostro conoscere, il processo tende alla sintesi più ampia, l'indagine viene mutando intrinsecamente struttura, in quanto non è totale unicamente per l'estensione degli oggetti cui si riferisce, ma è totale, perché non può muoversi inquadrata in certezze precedentemente determinate. Allora la ricerca si converte da scientifica in metafisica, cioè in un domandare tutto che è insieme un tutto domandare.

Ciò muta radicalmente la natura delle singole conoscenze. Perché prima ciascuna era certa e determinata nella propria situazione; ora esse attingono la propria validità da una riproposizione problematica del loro complesso, e questa costituisce una nuova forma d'indagine.

Sino a questo punto non possono divergere tra di loro la strada della metafisica classica e quella di un criticismo, il quale voglia accogliere l'insegnamento di Kant come un motivo tuttora valido di ulteriore ricerca. Giacché, alla luce stessa dei

principi del kantismo, la metafisica deve essere accettata almeno in questa posizione dell'esperienza come di un problema che non solo si estende a tutto, ma è esclusivamente problema; e l'analisi critica della posizione kantiana s'inserisce nella costituzione della stessa metafisica.

La verità è che guardare il corso di un fiume è la cosa più difficile: difficile per gli altri e difficile per i metafisici. Difficile per un metafisico come Aristotele, il quale, osservando il fluire delle cose (si osserva il fluire delle cose anche guardando un corso d'acqua), non poteva non essere distolto, nella sua indagine, dalle figurazioni della fantasia, derivate dalla tradizione mitologica del suo popolo. Una parte notevole della metafisica aristotelica è offuscata dai presupposti mitologici della concezione greca della natura; soprattutto quella, in cui si vuol saldare il principio metafisico con la fisica, è evidentemente influenzata dalla religione degli astri, che è stata l'ultima forma del paganesimo. La divisione tra il cielo e la terra, cioè una divisione di origine religiosa, oscura in Aristotele la schiettezza e la purezza dello sguardo rivolto al fiume delle cose.

Ma il fiume delle cose non è stato visto, nella sua genuina schiettezza, neanche dal padre del criticismo, il quale non rischiava certo di scorgervi la fantasia pagana delle ninfe, ma troppo presto giudicò che ad esso appartenessero le determinazioni della nuova scienza moderna della natura, le quali dovevano invece essere sottoposte a una preliminare analisi critica, perché le proposizioni scientifiche non possono comunque continuare ad essere per sé assolutamente valide in una considerazione assolutamente problematica, come quella considerazione dell'esperienza che è il punto di partenza della metafisica.

In conclusione, il problema metafisico si pone come lo stesso problema dell'esperienza; in quanto l'esperienza è quell'insieme delle conoscenze particolari e puntuali, che, per il fatto stesso di costituirsi in un insieme, pone una domanda e una difficoltà nuove. Fino a che il mondo viene visto nella sua staticità, si può avere forse l'illusione che l'esperienza non sia un problema e che l'insieme delle conoscenze particolari non ponga un problema nuovo; ma il giorno in cui si riesce veramente a vedere il mondo delle cose così come esso si

svolge, vivamente e concretamente, quale un fiume inarrestabile, si intende che il complesso delle cose è di per sé un problema.

È il punto, in cui non possono non ritrovarsi tutti coloro che, in una maniera o nell'altra, fanno professione di filosofia; ma è il punto più difficile, perché la difficoltà più grave della filosofia viene dal porre questo problema nella sua genuinità e nella sua interezza.

Capitolo VII.

LA STORIA

1. Altrettanto fruttuoso dell'esperienza per indicare le condizioni di partenza della filosofia è il termine: storia, ma, precisamente per la sua ricchezza, presenta difficoltà anche maggiore del termine: esperienza. È anzi da rilevare che le varie sue accezioni si ordinano secondo due significati che sono profondamente diversi tra di loro e si possono disporre anche in ordine cronologico: quello antico e classico e quello moderno.

Il significato originario di storia, com'è stato già accennato, è quello di una conoscenza iniziale, quasi un « vedere » senza « ragione », cioè la conoscenza di ciò che si presenta immediatamente alla coscienza e viene considerato per sé all'infuori di ogni spiegazione concettuale e causale.

Questo significato originario della « historia » (in cui coincidono la locuzione greca ἱστορία e quella latina « historia ») si è mantenuto tenace sino all'età moderna, e ancora oggi anche scrittori che adoperano storia nel senso invalso modernamente, ricorrono a quello anteriore: si può ricordare per tutti Benedetto Croce, al quale era consueto di adoperare l'avverbio « historice » per indicare una conoscenza anteriore a quella razionale. Ma si potrebbero indicare anche altri modi in cui sopravvive l'uso più antico del termine. C'è ancora qualcuno che sui banchi del ginnasio ha studiato « storia naturale » e si ricorda ed ha capito sempre meglio che quell'insegnamento, il quale oggi si chiamerebbe piuttosto osservazioni scientifiche, si distingueva dalle scienze naturali vere e proprie, perché mirava a fornire un materiale di conoscenza diretta e immediata, in preparazione e in attesa dell'elaborazione propriamente scientifica. In questo primo senso, la storia coincide con l'esperienza, com'è stata delineata

in un precedente capitolo.

Lo « historein » è essenzialmente un vedere (« idein »), qualificato dall'insistenza e quindi dall'esattezza e dalla metodicità. Non è il guardare frettoloso di chi si trovi fortuitamente a vedere; bensì è un vedere acuito e intensificato dalla frequenza delle visioni, ed è quindi un osservare.

Di conseguenza, l'istoria è caratterizzata in pari tempo dall'immediatezza del conoscere e da una processualità, che non si confonde con la discorsività logica. Chi « historei », non ricerca né determina il perché, ma il che della sua osservazione.

Il concetto classico che così viene dato della storia, è esposto alla obiezione, secondo cui la ricerca del che non si può scompagnare dalla ricerca del perché e si risolve in essa. Al momento presente della ricerca l'obiezione può essere fronteggiata con la riflessione che, se risulta necessario che la ricerca del che sia risolta nella ricerca del perché, è dunque accolta con ciò senz'altro la posizione, anteriore a tale risoluzione, secondo cui le due ricerche sono distinte. Mentre, quindi, rimane impregiudicata la asserita necessità di tale risoluzione, viene accolta dallo stesso obiettante la legittimità di una posizione, sia pure provvisoria, in cui le due ricerche del che e del perché siano distinte; così come lo sguardo gettato su uno spettacolo naturale o su una vicenda umana, anche se ne è già potenzialmente pregno, si distingue dalle riflessioni scientifiche e speculative, che in esso hanno le proprie radici. Si accolga, dunque, per ora la distinzione, almeno in quanto è suggerita da esigenze meramente metodiche.

2. Se l'istoria è caratterizzata, in confronto con la ricerca del perché, dalla nota dell'immediatezza, essa non è perciò priva di una processualità immanente all'immediatezza stessa, in quanto è costitutivamente sollecitata a svolgersi. La forma più elementare di tale svolgimento è l'estensione spaziale e temporale. Chi osserva, osserva una successione di termini in uno spazio ed in un tempo, non suscettibili di limitazione assoluta e in questo senso illimitati.

La processualità dell'istoria non è perciò caratterizzata da

uno schema matematico. Al contrario, si determina in una categoria profondamente diversa, se non antitetica a quella meramente quantitativa; in quanto l'incremento dell'istoria non assomiglia a quello di una serie aritmetica e geometrica, bensì a un ciclo di crescita organica. Difatti l'oggetto dell'istoria è contrassegnato dal generarsi: si genera (« ghigne-tai ») e con ciò stesso dimostra un processo non di semplice aggiunta, bensì di crescita organica.

Non si vuol dire, certamente, che l'istoria riguardi soltanto ciò che può essere definito organico in contrapposizione a ciò che è privo della nota dell'organicità. Sarebbe come dire che l'istoria presuppone la divisione nei tre regni della natura e presceglie i propri oggetti in due soli tra essi!

Si vuol dire, invece, che, qualunque ne sia l'oggetto, l'istoria lo viene comprendendo come un tutto che non sia caratterizzato soltanto dalla successione spaziale e temporale delle sue parti; bensì da una connessione più intima, per cui esso, nonostante tutte le sue varietà, ha struttura unitaria, essendo un *quid* che diviene.

Insomma, la processualità dell'istoria si esprime in questo: che l'oggetto da essa compreso si dispiega infinitamente nel tempo e nello spazio come un divenire, svariaticissimo nei modi e nei momenti ma unico nel proprio carattere di generarsi e di divenire. (Meglio che generarsi, si direbbe « ghi-gnesthai », poiché l'espressione greca, nella forma media tra l'attiva e la passiva, non pregiudica la questione, che va presa successivamente in esame, quale sia l'autore della generazione, se il divenire o altro da esso, e dà rilievo alla veemenza espansiva del processo).

La processualità è comunicata alla historia dalla sua struttura formale o dalla natura dell'oggetto da essa compreso?

Si è già visto che la processualità organica è nel modo di conoscenza proprio dell'istoria, anziché in una condizione dell'oggetto, la quale sia preconstituata alla historia stessa; senonché, d'altra parte, il carattere d'immediatezza, proprio della historia, esclude che la processualità possa essere da essa imposta al suo oggetto come una condizione formale estrinseca all'oggetto stesso; cioè appartiene in pari tempo al soggetto e all'oggetto.

Né c'è bisogno di ammettere un parallelismo di

processualità, quasi ch'essa si svolgesse di pari passo come forma di conoscenza tipica della *historia* e come struttura dell'oggetto da essa compreso. Giacché la difficoltà che con tale parallelismo si vorrebbe superare, sorge dall'indebita anticipazione dell'antitesi di forma oggettiva e di contenuto oggettivo; mentre, nel concetto classico, hanno ugual titolo ad essere considerati storia il modo del conoscere e quello dell'essere: l'osservazione e descrizione delle vicende naturali e umane e le vicende naturali e umane così osservate e descritte: le guerre persiane e la narrazione di Erodoto, la nascita delle piante e degli animali e lo studio che ne fa Aristotele.

Tale significato perdura tenace nella cultura occidentale (quando Bacone muove alla distruzione della logica classica, tiene tuttavia ferma la distinzione della *historia* e della *philosophia*) e ancora oggi resiste l'uso di ammettere, accanto a quella umana, anche la storia naturale; ma prevale ormai nettamente la concezione, più strettamente umanistica, per cui si dà storia propriamente e solo dell'uomo, e non della natura.

Il passaggio fra le due accezioni è rappresentato, credo, dalla dottrina del Vico con la distinzione delle due forme possibili di scienza e con la esclusione di quella naturale dalle capacità umane. Poiché sa chi fa, solo Dio ha la scienza del mondo naturale, avendolo fatto, mentre « questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana » (*Scienza Nuova*, ed. Nicolini, 331).

Se in tal modo viene affermata la preminente rilevanza del divenire umano, non si può dire perciò che venga esclusa la considerazione di quelle altre forme di divenire, le quali, rientrando nell'esperienza dell'uomo, siano suscettibili di rilevazione. La riduzione della storia a storia umana non può avere, quindi, altro significato legittimo se non questo: che la storia è intelligibile soltanto in rapporto a una coscienza specificamente contrassegnata dalla nota dell'umanità. Ma tale relazione appartiene alla stessa natura costitutiva della storia; poiché questa s'identifica con la processualità e il divenire, propri della considerazione umana, e si ritrova quindi anche nel divenire naturale, in quanto questo sia effettivamente suscettibile di rilevazione.

La riduzione vichiana non importa, in conclusione, l'eliminazione di determinate forme di storia, bensì l'energico rilievo della ineliminabilità del loro riferimento alla coscienza umana, qualunque sia l'oggetto della considerazione storica. La storia, insomma, s'identifica con la processualità del divenire, considerata nella sua immediatezza.

3. Intesa in tale modo, la storia si può identificare con la problematicità pura.

In primo luogo, possono essere riferite anche alla storia le riflessioni svolte intorno alla natura processuale dell'esperienza. Anche per la storia, la sua natura intimamente processuale può essere dissimulata dall'assertorietà delle singole affermazioni, in cui si determina e che sono munite di immediata certezza; ma tale certezza è specificata dall'attualità propria della storia, ch'è attualità di un perpetuo fluire, ed è quindi costitutivamente costretta a degradare sempre e subito da attualità assertoria ad attualità meramente problematica.

Senonché, per quel che riguarda la storia, la sua natura processuale e problematica ha un più energico rilievo dinamico; in quanto essa risulta processuale e problematica, sia che venga considerata come svolgimento di attività, sia che venga intesa come osservazione, descrizione o narrazione dello svolgimento stesso.

In secondo luogo, la problematicità della storia ha il carattere della purezza.

Anche per questo secondo passo si possono anzitutto riferire alla storia le riflessioni svolte intorno all'esperienza. Alla storia non appartiene soltanto lo « *historein* » qualche cosa, cioè sempre tanti qualche cosa, bensì lo « *historein* » l'infinita fluidità e processualità della stessa storia. Difatti chi « *historei* » avverte anche che la storia non ha soste ed, essendo sempre un puntuale « *historein* », è condizionata, se non altro, dalla successione dei suoi atti. Avverte, dunque, almeno in tale senso, la condizionatezza della storia; ma condizionatezza è problematicità, perché è esigenza e domanda della condizione.

Senonché, per quel che riguarda la storia, la purezza della problematicità ad essa immanente è attestata dallo stesso suo carattere di generazione e di organicità. Il suo processo non è

soltanto un aumento, bensì è dichiaratamente una crescita; ora la crescita è processo aperto e perciò esplicitamente richiede ed esige una ragione, che non sia la semplice riproposizione dello stesso processo. È, cioè, con precisione ben maggiore di quella rilevata a proposito dell'esperienza, domanda ed esigenza di ragione, e quindi problematicità.

Ancora, quell'immediatezza, che poteva costituire ostacolo al riconoscimento della problematicità nei riguardi dell'esperienza, costituisce, per la storia, una prova psicologicamente più evidente della purezza della sua problematicità. Difatti, sebbene si sia visto come la certezza dell'esperienza sia costitutivamente problematica, può sembrare tuttavia che l'immediatezza dell'assertorietà assicuri ai singoli atti una certezza autosufficiente; in quanto ciascuna delle sensazioni o delle cose sperimentate può essere considerata, almeno relativamente, come certa nella sua individualità. Invece per la storia l'immediatezza dell'assertorietà ad essa propria non implica, neanche apparentemente o relativamente, che i singoli termini da essa asseriti abbiano una qualche ragione di autosufficienza, bensì al contrario importa che, essendo ciascuno di essi non ragionato ma semplicemente veduto, sia tanto più evidentemente bisognoso di una ragione.

Insomma, nella storia è più facilmente evidente il significato della immediatezza assertoria immanente alla problematicità: essa non costituisce la ragione autosufficiente dei termini da essa asseriti; bensì al contrario documenta la loro costituzionale incapacità ad essere ragione di se stessi.

Di conseguenza, sebbene a un esame più attento, esperienza e storia coincidano nel costituire la problematicità pura, la storia esprime nella maniera più efficace la posizione iniziale, assolutamente problematica, della ricerca filosofica.

4. È da vedere ora in quale senso la storia, al pari dell'esperienza, ha un intrinseco rapporto col problema metafisico, anzi costituisce il problema della metafisica.

La domanda si converte in quest'altra: che cosa si deve intendere per storia, quando essa viene considerata in rapporto al problema della metafisica? O in altri termini ancora: è

possibile parlare della storia in tal modo, che essa costituisca il necessario punto di partenza, sia della metafisica classica, sia del criticismo kantiano?

Come per quel che riguarda l'esperienza, così per quanto riguarda la storia, le principali difficoltà sembrano presentarsi nei confronti del sistema della metafisica classica. Difatti più d'uno può rimanere sorpreso che si adoperi il termine della storia nel tentativo di una presentazione unitaria del pensiero metafisico, nel quale rientra come posizione preminente anche il pensiero metafisico classico.

È necessario anzitutto ricordare, sulla scorta di una ricerca compiuta nella scuola padovana di filosofia, che la storia, la « *historia* », rappresenta nel pensiero aristotelico, e più particolarmente nella costituzione della metafisica, una posizione e un momento capitali e indispensabili, in quanto costituisce quella prima considerazione, anzi, per essere più esatti, quella prima visione della realtà, per cui essa non viene ancora organizzata in un sistema di rapporti razionali, ma viene conosciuta in se stessa come una totalità fluente.

Historia, nell'originario uso aristotelico e nel successivo uso della metafisica classica, vale a indicare anzitutto quella prima osservazione della natura delle cose, che consente di vederle come sono, senza stabilire ancora quali ne sono i principi o il principio.

In pari tempo *historia*, già per Aristotele, vuol dire la considerazione di un altro settore della realtà, che non è quello delle cose, bensì degli uomini; e l'*historia* viene ad avere un significato più pregnante, in quanto non esprime solo l'osservazione sulle operazioni degli uomini, ma queste stesse operazioni nel loro attuarsi e nel loro organizzarsi in un'attività collettiva; ed è quel senso della storia che è prevalso nettamente nella cultura moderna e contemporanea in confronto con l'altro senso, per cui la storia riguardava la natura non umana.

È importante, dunque, stabilire che già nella sua forma originaria l'*historia* era intesa in tal modo da comprendere l'osservazione della natura delle cose e insieme, oltre all'osservazione, l'attività stessa dell'uomo, come si viene realizzando, almeno nelle forme socialmente apprezzabili e rilevanti.

La storia dunque è alla base della metafisica classica, anche se nel corso del tempo si è persa la piena consapevolezza di questo rapporto, come quel primo contatto con la realtà o, per essere più esatti, come quella prima attuazione della conoscenza, in cui non si va alla ricerca della ragione, della causa, del « perché », ma ci si limita a constatare che cosa sono i vari oggetti a cui si viene rivolgendo l'attenzione. Non è escluso dall'ambito di questi oggetti nemmeno l'uomo, il quale però, oltre che essere oggetto da parte degli altri uomini, diviene principio attivo e produttore della storia stessa.

La storia, perciò, può essere considerata come il terreno d'incontro fra le varie posizioni, almeno problematiche, della filosofia, in quanto essa abbia un significato coincidente con la realtà, o se si vuol usare un termine meno facile agli equivoci, con l'esperienza.

5. In confronto col termine esperienza il termine storia ha qualche ulteriore vantaggio.

Anzitutto al termine di esperienza si è legata una concezione, per cui sembra che l'esperienza debba riguardare più che la totalità nella sua estensione più ampia, il mondo delle cose e magari anche degli esseri animati, ma ad ogni modo il mondo non umano; mentre il termine storia, quando viene riportato alle origini, riprende il proprio dominio anche nell'ambito non umano ed è tale da comprendere in maniera più evidente non solo le operazioni dell'uomo, ma tutti i movimenti e le operazioni della realtà universale, senza alcuna eccezione.

In secondo luogo, il termine storia, lungi dal rappresentare una limitazione del termine esperienza, ne indica la radice. Anche qualora si volesse attribuire al termine esperienza un diritto particolare per indicare la conoscenza del mondo non umano, se si guarda a quella realtà totale che dev'essere considerata dalla filosofia e in cui anche l'apprendimento soggettivo è ima realtà non inferiore a quella dell'oggetto appreso, si deve riconoscere che la storia sta alla radice dell'esperienza. Difatti ogni esperienza, non esclusa quella che più felicemente si possa venire a comporre poi in un sistema scientifico, cioè nel sistema della scienza matematica e fisica

moderna, è alle sue origini atto storico, in quanto non si può conoscere la natura, se non nell'ambito di un'esperienza che sia tipicamente umana, cioè di quell'esperienza per la quale non è messo in dubbio da nessuna prospettiva il carattere della storicità.

Il secondo motivo, dunque, di preferenza e di vantaggio per il termine storia consiste in questo: che anche quando all'esperienza si voglia riconoscere un privilegio per quel che riguarda l'apprendimento del mondo non umano, la stessa conoscenza del mondo non umano è a sua volta radicata nella storia. Ciò, non perché la natura fisica non abbia altra realtà che il mondo storico del divenire della conoscenza umana, ma perché la stessa natura fisica si può conoscere solo in quanto essa venga accolta nell'atto della storicità del conoscere.

Il termine storia dunque può essere prescelto ad indicare il problema della metafisica, e perché non lascia dubbio quanto all'assoluta estensione della ricerca, e perché indica la forma assolutamente prima del conoscere

Senonché a proposito della storia ritornano le difficoltà già formulate a proposito dell'esperienza, in quanto sia la storia sia l'esperienza che si presentano a prima vista come un qualche cosa di ovvio, di facile, di comune o addirittura di volgare, in realtà richiedono, per presentarsi nella loro purezza e nella loro povertà (di mera conoscenza del « che »), riflessione e penetrazione e si raggiungono solo a stento e di rado.

Si è già ricordato come l'esperienza si sia presentata alla riflessione dei pensatori colorita e determinata in tal modo da non essere la schietta e immediata visione della realtà, ma da fornire una mescolanza di visione diretta e immediata e di interpretazione, la quale è, d'altronde, per la presenza di elementi mitici, insufficiente all'impostazione problematica della filosofia.

Quel che si è detto per l'esperienza, deve essere ripetuto con intensità maggiore, anche a proposito della storia.

6. Tre sono le principali presentazioni interpretative della storia nella cultura più recente.

La prima è l'interpretazione illuministica, la quale è del resto strettamente congiunta con quell'accezione

dell'esperienza, che costituisce il limite del criticismo moderno. Se la storia è un fluire, la concezione illuministica offre del fluire l'immagine e il concetto più semplice ed evidente. Il fluire è un processo unico e rettilineo. Il fluire della storia è il progresso: non « un » progresso, ma « il » progresso; nel senso che, secondo la concezione illuministica, il processo della storia è caratterizzato, nella sua interezza, dalla rettilineità e dalla progressività. È un concetto divenuto familiare ormai, oltre e più che per le trattazioni dottrinali, per la profondità con cui si è radicato nell'opinione comune. Quanto è stato detto sul modo d'intendere lo sviluppo della filosofia e più particolarmente sull'essere « prima » o « dopo di Kant », non è che un particolare esempio della più generale concezione progressistica, per cui il significato della storia sta nel suo procedere innanzi.

Il procedere innanzi non vale come una semplice determinazione cronologica, ma viene ad acquistare un valore ideale ed etico. L'essere prima e l'essere dopo non è più un'indicazione che riguardi il tempo, ma è l'indicazione del valore di ciò che si trova prima o dopo. L'essere dopo non rappresenta semplicemente un'ulteriorità temporale, ma un grado più alto nel raggiungimento o nella realizzazione del valore, cioè assume un significato assiologico. Appartenere a un secolo, anziché a un altro, non ha più un significato cronologico, ma indica inferiorità o superiorità nell'attuazione di un compito unitario e comune.

Quindi la definizione del prima e del dopo, rappresentando una maggiore pienezza di realtà, si converte in una proposizione di carattere etico; in quanto il venire dopo non vuol dire semplicemente valere di più, ma significa avere raggiunto una posizione cui era doveroso tendere, se si vuole essere in armonia con la legge generale della realtà.

Dunque la prima inflessione che la rappresentazione della storia ha subito nello svolgimento della cultura moderna e contemporanea, è rappresentata dal concetto illuministico del progresso, per il quale non si afferma genericamente che il mondo va avanti e che esso ha un incremento, ma si converte la successione cronologica in una gradazione ideale, e la gradazione ideale viene ad assumere la coloritura della doverosità etica.

Siamo vissuti abbastanza per non avere più nel concetto del progresso l'entusiastica fiducia, con cui esso potè essere celebrato non solo dai filosofi, ma dai politici e da quanti aspirarono alla novità e alla giustizia nel corso del secolo XVIII. Il profilo della storia per noi si presenta in maniera molto più complessa, in quanto una più matura esperienza storica ci ha mostrato quello che vi è di troppo facile nell'ottimistica illusione dell'illuminismo.

L'idealismo può essere considerato come una ripresa ed una correzione del concetto illuministico del progresso.

Nell'idealismo la storia rappresenta una continuità; ma la continuità non assume il simbolo facile della linea retta, bensì acquista una complessità maggiore. Non può avere il significato del passaggio da un grado all'altro nella linea retta dello schema spaziale e temporale, ma deve divenire una struttura dialettica. È innegabile la differenza che passa tra lo schema geometrico del progressismo illuministico e il rapporto dialettico che l'idealismo stabilisce tra le varie fasi della storia; ma la diversità dell'articolazione non deve dissimulare la concordia dello schema fondamentale.

Per l'idealismo il progresso della storia è più complesso che non quello illuministico; ma in esso continua a valere la persuasione che la successione del tempo sia l'espressione simbolica di una successione ideale: il passare da un momento all'altro non può essere risolto in termini cronologici, naturalistici e scientifici, ma assume sempre il carattere di una progressione morale.

Basti pensare al riguardo a quella singolare teoria dell'identificazione del bene col presente e del male col passato, che ebbe parte così importante nella filosofia di Giovanni Gentile e di cui egli, solo verso la fine della sua vita, intese l'intima manchevolezza. Prescindendo da quest'integrazione e ritrattazione dell'ultimo Gentile (*Storicismo e storicismo*, « Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa », 1942), la concezione idealistica, che identifica il bene con il presente, può e deve essere considerata come un'integrazione e un perfezionamento della concezione illuministica del progresso, ma rimane ancora rinchiusa nelle posizioni di partenza, anche se con il suo stesso sviluppo ne costituisce di fatto una critica.

La terza interpretazione della storia è rappresentata da un ulteriore sviluppo della cultura filosofica del secolo scorso, il quale, muovendo dal progressismo illuministico e intendendone le limitatezze e le difficoltà attraverso il dialettismo idealistico, si è voluto porre come invero, integrazione e correzione della stessa dialettica hegeliana. È la concezione del materialismo storico, in cui viene ancora una volta accolto lo schema del progresso; ma, poiché se ne avvertono le difficoltà, vi viene introdotto un salto qualitativo o rovesciamento.

Il segreto del divenire storico non viene più ricondotto alla fiducia illuministica e borghese che la storia vada avanti nel suo corso verso una meta già fissata; ma si vuole che questo stesso necessario sviluppo della storia implichi un'azione sulla storia stessa. Si domanda che la filosofia non sia solo un modo di conoscere, bensì un modo di fare la storia, e in questa maniera si vuole mettere in rilievo ancora più energico ciò che nello schema illuministico del progresso veniva implicitamente presupposto e sottinteso: cioè il principio che il progresso da un lato si svolga con l'assoluta necessità dei procedimenti naturali, ma dall'altro canto abbia il carattere produttivo e attivo delle operazioni più schiettamente umane.

Con l'introduzione di questo momento di capovolgimento, il materialismo dialettico ha sottolineato le difficoltà della concezione progressistica della storia, in quanto ha mostrato che il progresso nel tempo può assumere un valore morale solo in quanto il soggetto della storia non sia visto come il portatore di un processo già determinato, ma come l'iniziatore attivo di una fase nuova.

Perciò dallo stesso sviluppo dello storicismo materialistico e dalle difficoltà che esso denuncia nelle precedenti fasi del concetto del progresso, sorge l'esigenza d'intendere la storia nella sua schiettezza; cioè non come qualche cosa che abbia già dentro di sé implicito l'ufficio di spiegazione e di ragione, il quale appartiene a ciò che non è la storia; ma sia presentazione della realtà, così come essa si manifesta nella sua immediatezza.

Dallo stesso intrecciarsi e inseguirsi di queste tre diverse concezioni moderne della storia nasce l'istanza di considerare la storia nella sua semplicità e schiettezza, non come una

ragione, che, pur trascendendo di fatto la storia, si mescoli con la storia stessa, ma come quel puro fluire che si presenta alla coscienza caratterizzato, anziché dalla capacità, dalla necessità e dalla richiesta di una spiegazione.

Capitolo VIII.

I DUE SENSI DELLA STORIA

1. È doveroso anzitutto constatare che il senso di storia prevalente nella cultura contemporanea è radicalmente diverso e, per un certo riguardo, addirittura opposto a quello classico. La considerazione storica viene fatta consistere, anziché nello studio di conoscere il tema all'infuori e al di qua di ogni costruzione concettuale, nella sollecitudine di collocarlo in una concezione generale del divenire dell'umanità, e infine dell'universo, e di situarlo nella posizione che gli spetta in tale panorama. Appartiene alla consuetudine quotidiana la constatazione che si giudica di conoscere storicamente qualcuno o qualcosa, quando si è individuato il posto che esso occupa nell'evoluzione progressiva del mondo.

Sarebbe agevole mostrare come un tale atteggiamento assume la sua più ovvia e riconosciuta validità, quando il tema preso in esame è visto principalmente come qualcosa di « medio » tra il momento precedente e quello seguente, e viene studiato concretamente non in se stesso, bensì come conseguenza dell'uno e premessa dell'altro. Sarebbe agevole, per i molti documenti che si ritrovano nelle opinioni espresse col linguaggio quotidiano e sono ripresi anche in trattazioni che vogliono avere dignità scientifica; ma è più utile risalire all'origine del senso moderno di storia.

Probabilmente essa è di natura religiosa e consiste nella persuasione portata dal messaggio evangelico di una novità e rottura radicale nella vicenda dell'umanità, la quale ha insieme la concretezza di un evento temporaneo e la presenza di un principio assoluto: cioè nell'avvento della redenzione mediante l'incarnazione di Dio. Quando si accolga quel messaggio, appartiene alla considerazione storica di qualunque tema il suo essere anteriore al processo della redenzione o inserito in esso,

cioè il suo rapporto con un fatto di valore assoluto.

Il contenuto originario della rivelazione cristiana è stato trasposto in maniera da perdere il primitivo carattere religioso; ma la trasposizione non ne toglie la persistenza e la continuità, sia pure con caratteri diversi o addirittura opposti. Come chi accoglie il messaggio cristiano comprende storicamente un avvenimento in quanto lo inserisce nella storia della salvezza, il cui primo autore è Dio, così per chi ha accolto e trasposto e continua a mantenere — anche se non ne è consapevole — l'eredità di quel messaggio, la comprensione storica ha sempre una dimensione che eccede il mero « *historein* » e partecipa della conoscenza del principio. Tutta la storia diventa storia sacra, anche e specialmente se il qualificarla tutta sacra vuol dire soprattutto e concretamente negare quella specifica sacertà da cui essa ha preso le mosse.

Qualunque sia il significato della trasposizione, essa ha prodotto il mutamento del concetto di storia, in quanto questa non viene intesa come schietta e mera presentazione del che, bensì, insieme, come manifestazione del perché. Quindi la proposta di far muovere la filosofia da un'esperienza la quale sia esigenza della mediazione razionale ma non s'identifichi senz'altro con essa, incontra difficoltà spesso insormontabili, per una persuasione che è anteriore allo stesso impianto della ricerca e quindi la pregiudica senza possibilità di analisi critica.

Gli accorgimenti abituali per smuovere da posizioni pregiudicate e in questo senso dommatiche molte volte falliscono, perché la questione, riguardando il principio, va oltre le articolazioni di una dimostrazione analitica e richiede una presa di posizione iniziale e globale. Ma se dovesse realmente fallire il tentativo di ritrovare un piano comune di paragone tra i due concetti di storia, ne verrebbe come conseguenza non solo l'invalidità di uno dei due concetti a misurarsi con l'altro, bensì l'impossibilità di costituire un sapere universalmente valido, in quanto mancherebbe la possibilità di riferirsi a un conoscere distinto dal sapere, e questo verrebbe fatto consistere in un'intuizione non suscettibile di essere comunicata e partecipata razionalmente. La conseguenza è anche moralmente grave, perché conduce alla conclusione che nel contrasto con teste discordanti c'è un

solo modo di accordarle: quello di romperle o di ridurle al silenzio.

2. Ad evitare la conseguenza si propone che l'indagine avvenga in una forma la quale non è stata presa sinora (mi pare) nella considerazione dovuta.

I vari tentativi di confutazione e di superamento dell'idealismo o di evasione da esso (e perché non anche gli sforzi di comprenderlo e di svolgerlo?) sono stati compiuti sinora sotto la prospettiva sistematica. L'idealismo è stato preso, con rispetto maggiore o minore della sua dichiarata identificazione di filosofia e storia, come un tutto sistematico ed è stato quindi sottoposto a paragone con le altre concezioni, vecchie o nuove, dommatiche o critiche, come sistema opposto a sistema.

Chi si sforza per tale via di comprendere o di superare l'idealismo, incontra due possibilità parimenti delusive per il suo intento.

La prima è che il ricercatore si tenga fedele alla posizione sistematica da lui assunta come criterio e rimanga perciò al di fuori, come si dice, della concezione che vorrebbe intendere e criticare; in quanto essa è caratterizzata in primo luogo dal ripudio dei criteri che le si potrebbero opporre. Difatti il ricercatore, che oppone all'idealismo il difetto dell'oggettività, della logicità, della personalità, della religiosità ecc., si sente rispondere che la prima condizione per intendere effettivamente l'idealismo è quella di comprendere (anzi di elevarsi a comprendere) un concetto dell'oggetto, del logo, della persona, della religione ecc. diverso da quello che viene ad esso opposto.

Il ricercatore deve constatare che la risposta è giustificata dalla severa organicità, con cui sono reciprocamente congiunte nella concezione idealistica le singole proposizioni di cui essa è costituita; tale organicità vieta di applicare alle singole affermazioni criteri i quali siano contraddetti dalla solidale organicità ed unità di quelle. Nell'atto in cui vuol far valere i criteri desunti dal proprio sistema, il ricercatore deve riconoscere ch'essi sono validi a denunciare l'insufficienza e l'erroneità dei singoli elementi, analiticamente considerati, del

sistema idealistico; ma che, almeno nella formulazione raggiunta anteriormente alla polemica antiidealistica, essi non si dimostrano validi alla comprensione sintetica del sistema stesso.

Insomma questo non si presenta come un termine antitetico ai sistemi che gli vengono opposti; bensì come una più efficace attitudine a comprenderli nella loro validità parziale e perciò difettiva. Cioè la filosofia moderna « rende giustizia a tutte le altre filosofie, collocando ai loro luoghi le verità che hanno affermate o le esigenze di verità, laddove le altre non sono in grado di adempiere il medesimo dovere e scoprono rispetto a lei la loro maggiore o minore inferiorità con la sterilità delle loro negazioni » (B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, 261).

Di fronte a tale atteggiamento il ricercatore, il quale si voglia tenere fedele alla propria posizione sistematica, non può che dichiarare l'irriducibilità della propria concezione a quella idealistica, ma con ciò è costretto ad ammettere, reciprocamente, l'irriducibilità del sistema idealistico al proprio, e quindi deve concludere di essere fallito nel proprio scopo di comprensione e di superamento.

Si presenta allora la seconda eventualità, che il ricercatore, per il desiderio di intendere l'idealismo, lo studi e lo accolga — come si dice — dal di dentro e quindi si sforzi di ricostituire dalla varietà delle proposizioni analitiche, che il suo precedente sistema gli impedirebbe di accogliere, quella sintesi unitaria di ispirazione, la quale rivendica a sé la capacità di comprendere i criteri degli altri sistemi e l'impossibilità di esserne compresa.

Non si può superare se non ciò che si capisce, e per capire bisogna mettersi, come si dice, nei panni del pensatore da superare. Ma, se si osserva puntualmente la legge di rimanere nei panni altrui, il superamento non si potrà produrre mai.

Quando l'idealismo sia inteso in tale modo, esso non consente più evasioni o superamenti; poiché ogni tentativo compiuto in tali direzioni, o è una sconfessione ingiustificata della posizione di partenza o è un'escursione più o meno innocua nell'ambito, già nettamente e irrevocabilmente stabilito, dell'ortodossia idealistica: cioè in ambo i casi non intacca il primitivo impegno di essere « dentro » all'idealismo e

ne esclude il superamento.

Insomma, se due sistemi negano o affermano questa o quella forma di oggetto, sarà possibile opporli e discutere sul piano comune dell'oggettività; ma se l'uno dei due si oppone all'altro con un concetto dell'oggetto che viene asserito diverso, ma più comprensivo, il primo passo che deve essere fatto è quello di esaminare il valore di tale asserita comprensività. Negarla in forza del concetto di oggetto precedentemente assunto e ripetuto sic et simpliciter, ovvero accoglierla senz'altra resistenza: sono tutt'e due posizioni insufficienti a difendere il sistema accusato di minore comprensività. La prima, perché non intacca l'opposizione avversaria; la seconda perché addirittura capitola nei suoi confronti. Il ricercatore, insomma, se è escluso dall'idealismo, è indiziato di minorità; se è incluso in esso, ne diviene suddito.

A prescindere dalle intenzioni confutatorie e polemiche, un tale orientamento non giova all'effettiva comprensione e attuazione della concezione idealistica; poiché la irrigidisce in una visione esoterica, che, se può essere utile alla sua autorevolezza pratica, ne minaccia la validità critica.

Si pone allora la domanda se la comprensione critica dell'idealismo non debba essere impresa, anziché dai vertici della sistematicità, dalle bassure di una posizione puramente problematica; e quindi se la necessità di accoglierlo o la possibilità di rifiutarlo non debbano essere misurate in primo luogo nel punto in cui esso muove dalla comune coscienza dei problemi umani, per assurgere alla costruzione dottrinale così sapientemente catafratta contro le opposizioni degli altri sistemi speculativi.

La legittimità del procedimento è confermata dalla espressione più matura e coerente della concezione idealistica, ch'è l'identificazione della filosofia con la storia. L'idealismo dev'essere colto, dunque, anzitutto là dove esso, sia pure ponendosene come momento metodologico, s'identifica dialetticamente con la storia.

Per l'idealismo, riconosciutosi nello storicismo, « lo stimolo non viene dall'esterno ai problemi e concetti filosofici..., ma dal moto della vita e della storia onde si appresta la materia e nasce la richiesta dei nuovi filosofemi » (Croce, *Carattere* cit., 10). Esso è quindi dichiaratamente contrario alla « filosofia o,

se si vuole, la tradizionale idea di una filosofia che abbia gli occhi rivolti al cielo e dal cielo attinga o aspetti la suprema verità » (B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, 21); se mantiene saldo nel flusso della realtà il criterio dei valori spirituali, si oppone alla « pretesa di distaccarli da quel flusso e metterli in salvo in una sfera superiore, trascendendo la realtà » (ivi, 25), e vuole che le proposizioni della filosofia siano « portate alla prova dei fatti particolari, ossia dei particolari e precisi giudizi e del concreto pensare, con l'attendere a narrare la storia delle varie attività umane » (ivi, 26).

Difatti « se una trattazione storiografica esclude da sé un fatto col pronunziarlo irrazionale e negativo, dimostra con ciò non l'irrazionalità e l'insufficienza di quel fatto, ma la sua propria irrazionalità e insufficienza, poiché la sua ragione e potenza consiste nel ritrovare la ragione di ogni fatto e a ciascuno assegnare il posto ed ufficio nel dramma o nell'epos che si ha dinanzi e che è la storia » (ivi, 181). Insomma « la filosofia storica, o la storia filosofica, è modesta, perché in perpetuo riporta l'uomo di fronte alla realtà » (ivi, 146).

Questa è, credo, la più schietta e genuina esigenza della concezione storicistica. Ma si pone la questione se essa sia effettivamente rispettata, quando vengono attribuiti a « un falso vedere » l'individuo distinto e contrapposto agli altri e l'individualità in qualsiasi modo sostanzializzata, e viene senz'altro asseverato come « autore delle opere, di quelle filosofiche e poetiche non meno che di quelle utili e morali » « lo spirito che forma gl'individui e li volge a suoi strumenti » (ivi, 208); anzi, più precisamente ancora, « la libertà come l'eterna formatrice della storia, soggetto stesso di ogni storia » e « principio esplicativo del corso storico » (ivi, 46), tanto che « bisogna di continuo allontanare, e anzi annullare, l'idea della monade per pensare storicamente il processo d'individualizzazione o di disindividualizzazione, di vita e morte e nuova vita, che è il corso della storia » (ivi, 62-63).

3. Ecco quindi che sul piano della storia genuina e schietta si viene elevando una costruzione dottrinale, la quale non può essere identificata con la storia stessa. Saranno da esaminare le ragioni su cui tale costruzione si viene elevando, e potranno

essere riconosciute valide; ma, sino a che — com'è il caso presente — la storia debba essere colta nella sua genuina e perciò immediata schiettezza, la loro considerazione è intempestiva e ingiustificata; in quanto esse formano, anche se si adopera il nome della storia, un piano soprastorico o, per usare un termine caro allo storicismo idealistico, un « sopramondo ».

Il carattere non schiettamente storico di tali considerazioni risulta dalla distinzione che esse pongono tra la « realtà » come si viene palesando nella modesta osservazione di tutti, e quella superiore necessità storica che si manifesta soltanto alle intelligenze aristocraticamente più degne: cioè ai pochi, ossia a « quelli che storicamente contano, come solo ai pochi veramente parlano i grandi filosofi, i grandi poeti, gli uomini grandi, ogni qualità di opere grandi, anche quando le folle li acclamano e deificano » (*Storia*, cit., 49); che sono anzi, « se si prescinde come... si deve, da coloro che sono l'eterno volgo dell'umanità », i soli « uomini veri » (ivi, 224).

Si è già detto che l'esperienza non va confusa con la torbida e indistinta affluenza di rappresentazioni e di movimenti sentimentali, la quale occupa la coscienza di tutti in ogni momento; bensì è il risultato di un approfondimento e di una purificazione, in cui sono impegnate anche le più alte forme della coscienza. A più forte ragione ciò dev'essere ripetuto della « historia ». Ma la purificazione in tanto è giustificata, in quanto si faccia infine appello alla capacità nativa della coscienza di porsi anzitutto come historia genuina.

Tale genuinità può essere giustamente considerata come un'aristocrazia dello spirito, in quanto è sforzo di attuare nella sua purezza l'history. Ma la genuinità della pura e umile storia non può cedere perciò il passo a quella « necessità storica » che è superiore alle « tendenze e pendenze » della debolezza umana e perciò esente da « decadenza che non sia insieme formazione o preparazione di nuova vita, e, pertanto, progresso » (*Storia* cit., 38); e rischia di divenire quel « creare sforzato, un creare meccanico, un creare a comando e vincolato » che « nessuno ha mai sperimentato, né riesce a concepirlo in idea » (ivi, 38). Perché « la storia concepita sopra e fuori gli individui e che preme sugli individui imponendo presunte leggi e regole fisse, è, tutt'insieme, annullamento

della storia e annullamento di ogni dovere perché annulla l'unica realtà della operosa e travagliosa vita spirituale » (*Carattere* cit., 207).

Così viene tolto alla storia il carattere che costituisce la sua validità più propria.

Rinserrata nella severità di una connessione d'autosufficienza, essa è privata della sua costitutiva esigenza d'integrarsi e quindi di svolgersi. Quel processo di continuo e indefinito sviluppo, ch'è la caratteristica essenziale della storia, va in tal caso perduto; appartiene, se mai, al passato; a quando, cioè, i suoi singoli momenti non erano ancora contrassegnati dal rigido e severo ordine, in cui sono collocati; bensì godevano ancora della loro libera possibilità di porsi o non porsi. « Per noi che ci siamo posti sul piano storiografico... l'individuo non appare più come colui che debba scegliere l'opera sua, ma come chi ha eseguito la parte che il corso delle cose e la missione che portava in sé gli assegnavano, e che a noi preme d'intendere. E quanto ci riesce indifferente il Cesare ammanettato, trascinato dinanzi ai tribunali degli pseudostorici, bollato in fronte da una sentenza e condannato a una pena che non si sa dove e come espierà! » (*Storia* cit., 34).

La storia, insomma, viene riconosciuta, anziché nell'inesausto processo dell'esigenza di una ragione per sé valida, nella disposizione del processo storico a chiudersi in se stesso, come se in se stesso ritrovasse la propria ragione d'essere; e conduce quindi alla negazione della sua natura problematica, cioè in fondo alla sua negazione pura e semplice.

Al Croce, il quale ha svolto nella maniera più rigorosa il principio dello storicismo, non è sfuggito che il concetto della necessità storica non si giustifica, se non quando si identifica dialetticamente con la religione della libertà, cioè in quanto « la necessità logica della storiografia » è « premessa di questa libertà » (*Storia*, 18) e la libertà « è, per un verso, il principio esplicativo del corso storico e, per l'altro, l'ideale morale dell'umanità » (ivi, 46). Giacché « la filosofia non sta al mondo per lasciarsi sopraffare dalla realtà quale si configura nelle immaginazioni percorse e smarrite, ma per interpretarla, sgombrando le immaginazioni » (ivi, 48). « La storia — insomma — si fa come libertà e si pensa come necessità » (*Carattere*, 41).

4. La possibilità di tale identificazione dialettica è offerta al Croce dalla sua distinzione delle quattro categorie dello Spirito. Ma l'ammissione di tale distinzione importa la duplice difficoltà del rapporto di tali categorie con la storia e del loro rapporto con l'unità del soggetto spirituale.

Quel certo schematismo, a cui il Croce e i suoi discepoli sono venuti sempre più indulgendo nell'uso delle categorie dei distinti, può indurre nella tentazione delle facili ironie sulla filosofia delle quattro parole. Siccome nel momento attuale della ricerca non si tratta di stabilire se e come siano possibili distinzioni categoriche nel soggetto dell'esperienza storica, è inutile insistere sull'impressione di contraddittorietà che viene dall'accentuazione delle accennate categorie nell'atto in cui ogni altra distinzione categorica viene risolta, senza pietà, nella storia.

Non si può tuttavia fare a meno di osservare che contraddice al buon gusto, di cui il Croce vuole essere maestro, la poca attenzione fatta e addirittura « la opportunità di segnare in nota — sono sue parole — una curiosa obiezione che è stata più volte mossa e alla quale non aveva curato finora di rispondere: cioè che, avendo io tenacemente affermato il perpetuo accrescimento della filosofia, e perciò negati i sistemi definitivi, ne ho poi costituito uno io stesso ponendo fermamente quelle quattro categorie (estetica, logica, economica ed etica) ». La risposta che viene data (« la non definitività della filosofia non importa che le singole proposizioni e teorie (e tale è quella da me affermata), posto che abbiano verità, non siano definitive; come non importa che una filosofia non definitiva non sia vera ») è insufficiente. Non soltanto per la sommarietà, quanto per altri motivi più gravi: cioè, perché la distinzione delle quattro categorie non è presentata dal Croce come una « singola proposizione », bensì come lo stesso principio costitutivo della filosofia dello spirito; perché la verità della filosofia è nell'intero circolo delle sue proposizioni; e, infine, perché è vero quel che il Croce, come se si accordasse con la precedente risposta, aggiunge subito dopo, cioè che la « filosofia non si arresta e chiude in esse, ma raccoglie di continuo nuovi motivi di problemi e forma nuove

proposizioni e teorie, che collocano le precedenti verità in nuove e più ricche relazioni » (*Carattere* cit., 212), e rischia quindi di non lasciare più ferme nemmeno le quattro categorie.

Importa, dunque, ora rilevare come la distinzione delle quattro categorie, qualunque ne sia l'interna coerenza logica, risponde all'intento di rispettare l'esperienza storica nella sua genuinità e problematicità; poiché per essa si toglie l'autosufficienza assoluta delle singole categorie e si restituisce, almeno in parte, alla storia la problematicità di cui era stata privata.

Difatti, se la necessità storica dev'essere dialettizzata con la fede etica, la storia non si compone nella severa unità logica che la renderebbe autosufficiente; essa non è un ordine ideale in sé compiuto, bensì è costitutiva ed effettiva esigenza di una ragione non posseduta, e quindi non è sistema in sé perfetto e in nessuna sua parte processo già chiuso, bensì indigenza e appetizione di soddisfazione sistematica, e perciò processo sempre aperto.

Senonché la distinzione del conoscere e dell'agire, appunto perché è « la distinzione primigenia e fondamentale, che il senso comune dell'umanità ha sempre posta e osservata e le filosofie hanno rispettata » (*Storia* cit., 27), dev'essere colta, prima che nell'ordine effettivamente soprastorico della « necessità storica », sul piano del processo umano costitutivamente problematico e indigente di quella ragione assoluta, che nello storicismo, mediante la necessità storica, si vuole identificare con la storia stessa. Il trasferimento della distinzione tra conoscenza e azione nell'ordine sovrastorico è, insomma, riflessione idealmente posteriore al riconoscimento della schietta historia; di conseguenza il riconoscimento della problematicità della storia deve precedere il giuoco dialettico delle categorie, rivolto ad impedire la risoluzione della fede etica nella necessità storiografica.

Ancora. Se la distinzione tra il conoscere e l'agire ha riferimento all'esperienza storica, essa implica un rapporto con quel soggetto e dell'agire e del conoscere, il quale non può essere identificato con la necessità universale, bensì col Cesare ammanettato di fronte al tribunale della storia, o con la de Fonseca che abbia realmente avuto l'animo forte di pronunciare le frasi attribuitele, cioè con un soggetto che sia

persona. Giacché non è vero che allo storico « quel che solo gli importa è che esista una *Chanson de Roland* e non che l'abbia o no composta un Turolfo, che sia escogitato il calcolo infinitesimale e non che l'abbia scoperto un Newton o un Leibniz, che il codice civile venisse ad ammodernare i rapporti giuridici della società europea, e non se e in quanta parte sia opera personale di un Napoleone » (*Carattere* cit., 141).

Il Croce, ben consapevole di tale difficoltà, non esita a riconoscere il soggetto che sia persona, ma lo identifica con una delle quattro categorie da lui poste, e precisamente con la categoria economica, ch'è la volizione dell'individuale, con « la vitalità che sorge e si diffonde impetuosa » (*Storia* cit., 161). Se in tal modo viene riconosciuta quell'immediata frenza che caratterizza la persona nella sua essenza costitutiva, resta intatta la difficoltà come la persona così concepita possa essere vero soggetto delle altre tre categorie.

L'affermazione che ciascuna delle categorie è in sé autonoma, non è risposta sufficiente, in quanto propone la difficoltà del rapporto tra quella totalità che può essere definita persona, e le altre tre che non sopportano tale definizione.

Insomma bisogna avere il coraggio di domandare quale sia poi quell'io o soggetto, che si muove nel circolo delle quattro categorie; anzi quali siano quei soggetti, dalle cui diverse o contrarie tendenze « l'evento storico... vien fuori per cooperazione, composizione ed elisione », e che « variano, discordano e si contrappongono e si combattono nei singoli casi, operando ciascuna secondo il proprio sentire, le proprie esperienze, le proprie conoscenze, le proprie previsioni e speranze » (*Storia* cit., 224): cioè chi sia l'uomo, e non « l'umanità che è in noi » (*ivi*, 302), quell'uomo nel cui cuore unicamente è la realtà, come è « nelle cose che egli ama e in quelle che aborre, nel suo finito che è insieme infinito, nel suo pensare e fare individuale ch'è nell'atto stesso universale ». « Una filosofia del divenire si perverte in cieca asserzione di un moto disumano quando non intende il divenire come di ciascuno di noi stessi » (*Carattere* cit., 274).

Bisogna meritare l'ingenuità e l'ardimento del ragazzo della novella nordica, che, in mezzo al compunto silenzio di quanti dovevano vedere e sapere più di lui, corre il rischio di passare

per ignorante e presuntuoso, e dice quello che tutti sospettano, cioè che il re è nudo, perché i furbi mercanti gli hanno fatto indossare vestiti inesistenti.

Quale misura d'ignoranza e di presunzione dev'essere attribuita a chi propone l'atroce dubbio che molte abilità dialettiche e finezze spirituali della filosofia contemporanea girino intorno ad un io, di cui siamo in molti a narrare e a ragionare le drammatiche vicende, le teofanie e le aporie, ma di cui saremmo imbrogliati a dire in quale rapporto si trovi con quella coscienza immediata e personale che, nella sua empirica limitatezza e povertà, è il solo io di cui possa parlare la filosofia!

« Abbassare e spregiare le verità di fatto o ' storiche ', come usava e usa una sorta di boria negli scolastici e professorali filosofi, non solo non scioglie le difficoltà, ma contrasta con la realtà del conoscere e dell'operare, che di quelle verità di fatto si compone e di esse si nutre per la deliberazione e per l'azione » (*Carattere cit.*, 18).

5. La distinzione crociana delle categorie spirituali apre, dunque, la possibilità di cogliere la storia effettiva in maniera più genuina di quella offerta dalla « necessità storica »; in quanto, accentuando la distinzione tra il conoscere e l'agire e tra l'universale e l'individuale, pone l'esigenza di riconoscere più schiettamente il soggetto storico, per il quale tali determinazioni siano valide.

Ma la possibilità offerta dalla distinzione crociana dev'essere fatta valere per l'esperienza storica nella sua integrale unità, prima che essa si rompa nell'antitesi di pensiero e di azione. Tale considerazione unitaria, anteriore alla distinzione, è data, nello storicismo idealistico, dalla forma attualistica impressagli dal Gentile.

L'esigenza della problematicità assoluta è tra i segni più sicuri dell'azione esercitata dai maestri dell'idealismo nella coscienza filosofica italiana contemporanea, anzi il tratto distintivo in cui si riconoscono quanti sono venuti da quella scuola, per diversa che sia la via da loro tenuta, dopo esserne usciti.

Il dovere di non acquietarsi mai nel già fatto e di rifondere

continuamente nella ricerca ogni anteriore certezza non è soltanto l'espressione dottrinale tipica dell'attualismo, bensì il fermento che Giovanni Gentile ha gettato nell'animo di quanti ne possono essere detti in qualunque modo discepoli.

La fecondità di tale fermento conduce a rompere gli stessi quadri dell'attualismo e ad identificare recisamente, come ha fatto Ugo Spirito, la filosofia con l'atteggiamento aporetico e problematico della ricerca.

Che lo sviluppo dato da Spirito all'esigenza problematica dell'idealismo sia legittimo, risulta, a tacere di altro, dal fatto stesso che è incompleto, giacché vi si annida « un certo dogmatismo residuale » denunciato dallo stesso Spirito (*La vita come arte*, 288), non essendone totalmente eliminate le difficoltà che impediscono all'idealismo di conseguire pienamente la purezza di problematicità a cui aspira. Per il duplice motivo che Ugo Spirito legittimamente prosegue la ricerca idealistica orientandola a uno svolgimento più deciso, e che, in pari tempo, accoglie tuttavia alcuni atteggiamenti i quali ritardano tale svolgimento, lo studio della sua posizione presenta speciale interesse.

La filosofia, dunque, dev'essere ricerca assolutamente critica e spregiudicata, deve liberarsi da ogni predeterminazione che possa intaccare la sua natura del tutto aporetica e problematica. E sta bene. In forza di tale principio devono essere scossi ed eliminati tutti i residui mitici e dommatici che tuttavia si annidano nell'attualismo, in cui « lo sforzo antiintellettualistico e antimetafisico ha raggiunto una raffinatezza critica difficilmente superabile e la difesa contro l'accusa di dommatismo è divenuta serrata e guardinga come non mai » (U. Spirito, *La vita come ricerca*, 67); giacché il senso più profondo della sua dialettica « è la stessa esigenza della ricerca e ha lo stesso carattere drammatico di continuo sforzo per raggiungere l'infinito », ma non senza che « a un certo punto, al di là di tutte le tesi, le antitesi e le sintesi, al di là dell'intero processo del divenire si entifichi una sintesi definitiva, ossia il mito della dialettica che svuota l'antinomia della sua effettiva problematicità » (ivi, 105).

La liberazione è bandita nel nome della tradizione speculativa più dichiaratamente critica: quella che da Cartesio, attraverso Kant e Hegel, conduce all'attualismo del Gentile e

all'interpretazione datane dallo Spirito. Non si potrebbero indicare maestri più convinti di problematicità!

Senonché, a questo punto, insorge una duplice difficoltà che può essere pregiudiziale.

Sia fuori questione che ciascuno dei maestri indicati abbia concepito la filosofia come assoluta ricerca. Ma restano aperte due altre questioni: 1) se la loro dottrina sia effettivamente accolta nella sua genuina ispirazione problematica o non invece irrigidita in una accezione sistematica, e 2) se la genuinità della loro posizione non sia intaccata dall'ordine di successione storica e ideale in cui sono collocati.

La posizione puramente problematica di un pensatore in tanto è valida, in quanto essa sia puntualmente attuata nella mente del ricercatore che la studia. Altrimenti consiste semplicemente nella pretesa verbale di qualificare come problematica una posizione accolta invece dommaticamente. Così, ad esempio, se la posizione kantiana è accolta in maniera razionalistica, essa è critica soltanto di nome. La possibilità di tali accezioni deformatrici è diffusissima, solo che si rammentino le considerazioni già svolte intorno alla difficoltà di raggiungere una posizione schiettamente problematica e, più ancora, di mantenersi in essa.

In secondo luogo, tale possibilità di fraintendimento è enormemente accresciuta, quando, per utilità prevalentemente espositiva, si vogliono ordinare in una serie di successione cronologica e ideale quei pensatori, di cui si sia riconosciuta più genuina la coscienza filosofica, e quindi più schietta e attiva la problematicità.

In tale caso le concezioni dei singoli pensatori sono assoggettate a un processo di reciproco condizionamento, che non importa soltanto il pericolo generico dell'alterazione, ma un'insidia del tutto particolare e propria per la schiettezza della coscienza problematica; in quanto da un lato si tende a rinchiudere le posizioni dei pensatori precedenti in un atteggiamento conclusivo e assertorio che consenta di congiungere loro i pensatori successivi, e d'altro canto le posizioni dei pensatori successivi sono condizionate da tale punto di partenza inevitabilmente arbitrario. Se, ad esempio, devo disporre in una serie di coerente sviluppo logico Cartesio e Kant, sarà necessario che Cartesio sia considerato in quella

prospettiva per cui il *cogito* è un'approssimazione, ancora venata di empirismo e di sostanzialismo, dell'io trascendentale; ma in tal modo la problematicità viva del *cogito* viene privata di tutte quelle note che non hanno avuto adeguato sviluppo nel pensiero kantiano, per esempio quella dell'esistenzialità. D'altro canto, se viene troppo fortemente collegata al precedente cartesiano, la concezione kantiana viene illuminata da una preoccupazione razionalistica, da cui essa è effettivamente con maggiore decisione libera. E gli esempi si potrebbero ripetere all'infinito.

La doppia difficoltà, quindi, della genuina accezione della problematicità nei singoli pensatori e nella loro successione induce, di conseguenza, a considerare con particolare cautela la funzione che una tradizione speculativa anteriore ha nella determinazione attuale della problematicità pura.

Nel caso ora considerato, e che esprime tipicamente una convinzione diffusa, è giusto domandarsi se l'esigenza problematica non debba estendersi, dai singoli termini della tradizione speculativa adottata, all'intero ambito della tradizione stessa.

Difatti, se si deve dissolvere quell'accezione dell'attualismo che ne disperde l'intima energia problematica, e se, in forza dell'educazione attualistica, un analogo processo dev'essere esteso ai gradi anteriori della successione che va da Cartesio a Hegel, non c'è ragione che la disposizione debba arrestarsi, come di fronte a un limite invalicabile, all'opinione, sia pure autorevole, che la problematicità costitutiva della ricerca filosofica sia necessariamente condizionata dalla posizione del pensiero moderno, in confronto con quello classico; e che quindi la ricerca debba dissolvere senza ritegno i gradi successivi intermedi, ma arrestarsi, come di fronte a termine assolutamente certo, alla asserita criticità del pensiero moderno in quanto tale. Se sono condotto da una disposizione veramente problematica, dev'essere per me, almeno metodicamente, problematica anche l'affermazione che la ricerca filosofica debba muovere come da certezza indiscutibile dall'ammissione immediata che il pensiero prekantiano o precartesiano è dommatico, e quello post-kantiano critico.

Un dubbio sorgerà, a questo punto, nella mente del lettore: che in tal modo si voglia compiere l'esaltazione dell'ignoranza,

della rozzezza e di una barbarie, peggiore di quella vichiana: perché non sorgerebbe dalla forza impulsiva dell'umanità elementare, bensì dalla presunzione e dalla pigrizia di una cultura arretrata; che si ignori cioè quale sia il corso della cultura e della civiltà, il quale è corso di acquisizioni e di elaborazioni progressive, e tale quindi che non può essere inteso e proseguito, se non da chi sappia valersi delle conquiste già raggiunte, discriminarle e prenderne in considerazione soltanto quelle che siano veramente suscettibili di sviluppo ulteriore.

Sarebbe poco meno che matto chi, dovendo fare oggi un viaggio, volesse, prima, sperimentare tutti i mezzi di locomozione che l'umanità può avere successivamente inventato nel corso della propria storia. Ma sarebbe ignorante e presuntuoso chi, fermatosi alle diligenze, volesse costringere tutto il mondo ad adoperarle come il mezzo più idoneo di trasporto. Da un'impressione consimile può essere preso il lettore, quando viene esortato a tener presenti nel viaggio della ricerca critica anche le concezioni anteriori alla rivoluzione kantiana.

Ma bisogna stare attenti alle metafore, e non confondere la natura dei due tipi di viaggio. Mentre nel viaggio delle strade non c'è ragione di rifare il percorso antico con l'antico veicolo, perché quel che ci si propone è di superare un determinato tratto di strada; nel viaggio della filosofia non è possibile ripercorrere il cammino che si vuole continuare, se non si rifà nello stesso tempo l'esperienza del percorso e del veicolo: appunto perché la filosofia vuol essere riassunzione e comprensione più intima di tutta la storia anteriore, comprensione in cui tutte le convinzioni precedenti devono essere riprese in modo da dissolversi e da risolversi in essa, anziché rimanere irresolute nei suoi confronti come irriducibili alla problematicità stessa. Rimangono irresolute, qualora si assuma a maestro di problematicità un determinato pensatore, avellendolo dalle condizioni effettive in cui egli è riuscito a farsi maestro di tale problematicità, e irrigidendo il suo magistero in quelle conclusioni, che si accolgono piuttosto per trascurare ed omettere che per approfondire i problemi da lui affrontati.

L'esigenza di non porre alcun limite all'atteggiamento di

ricerca deve andare oltre le stesse posizioni propriamente speculative ed estendersi alle convinzioni che si presentano sfornite di un elevato grado tecnico di riflessione teorica, ma risultano tuttavia appartenere al dominio della coscienza umana.

Si può congetturare che esse vi appartengano come residuo di elaborazioni dottrinali travolte nella discussione critica, ma sopravvissute nella cultura popolare, ovvero come tentativo incompiuto ed elementare di dare corpo a esigenze che non siano ancora sufficientemente accolte nelle dottrine elaborate con rigore critico.

Meritano considerazione e studio in ambedue i casi: li meritano nel primo caso, perché giovane, se non altro, a verificare l'esattezza del processo con cui si sono valutate e risolte criticamente le precedenti concezioni; li meritano nel secondo, perché attivano in maniera più energica quella disposizione problematica, la quale non può derivare la propria validità se non dalla sua puntuale aderenza alla coscienza genuina, schietta e immediata.

Il punto è proprio questo. Se la filosofia moderna vuole essere critica, essa non può perdere, in alcun momento, contatto con la coscienza comune, dalla quale ha derivato la propria vitalità e il proprio diritto di nascita. Se essa si è rivendicata con la libertà della ragione dall'autorità della precedente tradizione speculativa, essa non può rifiutare, in alcun momento, il giudizio di quella convinzione ed evidenza immediata della ragione, al cui tribunale ha chiamato, per vincerli, i propri avversari.

Se qualcuno si lamenta che la filosofia viene in tal modo lasciata in balia delle mutevoli e discordi ragioni dei singoli, gli si può dare una risposta molto semplice: che il pericolo è il prezzo della sua dignità e della sua efficacia storica; poiché soltanto il vigore e l'irruenza della ragione individualmente attiva le hanno data vittoria sulla filosofia precedente. Se non fosse in grado di affrontare tale eventualità, essa farebbe ricadere sopra di sé la critica da essa opposta altrui. Difatti ogni filosofo, degno di questo nome, sa ch'egli deve fare i conti con l'opinione di tutti, compresa quella di coloro che a favore del proprio opinare presumono indebitamente la dignità del sapere.

La richiesta della problematicità pura s'identifica, dunque, con l'esigenza più profonda della filosofia moderna, quale essa si esprime nei programmi originari e nei suoi più arditi sviluppi di avanguardia: quelli in cui la proposta identificazione di storia e filosofia conduce a domandare un'attuazione sempre più pura di un atteggiamento veramente storico, indipendente da ogni anticipazione di sistema.

6. La persuasione dell'identità immediata di storia e di sapere filosofico costituisce il fondo della filosofia di fatto oggi dominante, la quale forma una nuova scolastica. Il termine scolastica è usato di solito per designare la filosofia medievale, in quanto essa ha tentato un rapporto e molte volte ha attuato una sintesi organica con la rivelazione cristiana. L'indicazione ha, abitualmente, una forte accentuazione spregiativa, in quanto col nome si vuole indicare l'irrigidimento e l'impovertimento che una dottrina subisce, quando perde il contatto con l'energia creativa e si adagia nel costume della ripetizione e dell'apprendimento passivo. Ma la qualificazione di scolastica mantiene anche un altro significato per sé non negativo, cioè la constatazione che un complesso di affermazioni nato dalla libera inventività viene riconosciuto degno di apprezzamento e perciò fatto oggetto di quella comunicazione sociale del sapere che è la scuola.

In questo senso, che è poi quello originario, può aspirare alla qualifica di scolastica la filosofia che sia oggi in atto capace di suscitare il consenso e l'adesione dei più, e non è quindi ormai la scolastica medievale, schiacciata dal peso di polemiche secolari, bensì quella concezione che forma il fondo del sapere effettivamente predominante nella comunicazione sociale e ha il suo nucleo centrale nella già accennata identificazione di storia e sapere del principio. Questo nucleo ha avuto la sua prima espressione organica nell'idealismo del secolo scorso e specialmente nel sistema di Hegel. Perciò l'idealismo hegeliano costituisce ancora oggi il principale punto di riferimento nella discussione tra i due concetti di storia.

Poiché la posizione da cui di fatto è possibile partire per un discorso il quale trovi udienza è quella idealistica, le possibilità

di introdurre l'esame di un concetto diverso di storia sono fornite dalla presenza che esso mantiene nella concezione idealistica o come residuo della sua formazione genetica o come insoddisfazione della sua attuazione sistematica. Nella prima delle due direzioni continua ad avere validità l'istanza avanzata di solito dai cosiddetti empiristi, nella seconda si collocano i vari tentativi di riforma della dialettica hegeliana.

La concezione idealistica si presenta come un esplicito superamento dell'empirismo, ma appunto perciò lo contiene come propria premessa implicita e tuttora operante. L'affermazione hegeliana dell'idea come principio dialettico della storia presuppone la critica kantiana, e questa, a sua volta, è fondata sul risveglio dal sonno dommatico ad opera dell'empirismo. Quindi la concezione hegeliana si distingue dalle concezioni precedenti dell'idea che viene comodo di qualificare platonica per sbrigatività di discorso, solo in quanto oppone ad esse di provenire da un atteggiamento dommatico e richiede quindi una fondazione la quale muova dall'esperienza. Perciò il richiamo all'esperienza come condizione iniziale della ricerca rimane un'esigenza ineludibile del sapere filosofico.

L'esigenza viene ripresentata nell'ambito della concezione idealistica anche per altra via, cioè come un'aporia interna allo svolgimento stesso dell'idealismo, e ciò attraverso le varie vie con cui si è tentata e si tenta una più adeguata e compiuta formazione, cioè una « riforma » dello stesso idealismo. Esse hanno come carattere comune lo sforzo di ricondurre la concezione dell'idea o del principio dialettico che ne prende il posto, ai modi propri della coscienza umana e perciò più vicini alla sua costitutiva finitezza. Quindi il richiamo all'esperienza si fa attivo al vertice non meno che alla base della costruzione filosofica idealistica.

In conclusione, il discorso ritorna all'esigenza d'intendere l'esperienza e la storia, nella loro costitutiva problematicità, come posizione di partenza del sapere filosofico.

Parte seconda.

L'ITINERARIO FILOSOFICO

Capitolo I.

LE POSIZIONI DEL DISCORSO FILOSOFICO

1. La distinzione tra posizione di partenza e processo dimostrativo non avviene per il sapere filosofico con la chiarezza propria del sapere scientifico, ma è tuttavia possibile. Si è già indicata la ragione per cui la distinzione non può essere altrettanto schematicamente chiara, ed essa consiste nella differenza tra i due procedimenti dimostrativi, quello scientifico e quello filosofico, in quanto, mentre il primo si svolge da un'ipotesi e per sé non la tocca, cioè è sempre ipotetico, l'altro è sino dalle origini anipotetico. Ma la differenza non toglie che il sapere filosofico si costituisca come un discorso e quindi si articoli in una pluralità di posizioni, anche se queste sono condizionate reciprocamente tra di loro.

Difatti l'esperienza si costituisce in schietta conoscenza del che solo se si trova in relazione con la ragione. Ciò non costituisce circolo vizioso, cioè quell'errore per il quale in un primo tempo si fonda l'affermazione B sul presupposto che sia valida l'affermazione A, e quindi si assume l'affermazione B come senz'altro valida e su di essa si fonda la dimostrazione dell'affermazione A. La relazione tra l'esperienza e la ragione (o, meglio, l'intelligenza) è invece di natura dialettica, cioè i suoi termini non vengono dedotti l'uno dall'altro, bensì sono condotti a un paragone che li collega, ma li lascia reciprocamente autonomi, nel senso che l'esperienza viene sollecitata a manifestarsi, cioè ad attuarsi con la massima intensità come mera conoscenza del che, e reciprocamente l'intelligenza viene tesa nel massimo sforzo di dar ragione del che, cioè di costituirsi come conoscenza del perché. La specificità della relazione dialettica viene messa in luce dalla differenza con la funzione che la ragione ha nel sapere scientifico; difatti mentre in questo l'esperienza viene, sin

dall'origine, incanalata e costruita nelle forme proprie dell'ipotesi razionale, nel sapere filosofico essa riemerge in ogni momento come elemento di verifica, per la sua struttura anipotetica.

La locuzione « dialettica » è indispensabile per chi si occupi di filosofia; ma è necessario esplicitarne progressivamente il ricchissimo contenuto. In una prima accezione, dialettica è l'attitudine o, con una sfumatura arcaica, l'arte di riconoscere comunanza e diversità dei termini presi in considerazione. Tra esperienza e intelligenza la comunanza si estende all'intero contenuto, la diversità riguarda il modo con cui il medesimo contenuto è presente.

Per contrassegnare i due modi viene opportuna una coppia di termini la quale ha fatto fortuna nella filosofia contemporanea: atematicità e tematicità. Mediante di essa può essere espressa efficacemente la diversità con cui il medesimo contenuto è presente in due condizioni profondamente diverse. L'esperienza — come si è già visto — si compagina con l'intervento di categorie che per sé non fanno parte dell'esperienza stessa, quali la totalità, l'intero, l'uno ecc. In nessuna esperienza esse si presentano per sé, ma vi sono sempre presenti come una condizione indispensabile; non si manifestano, dunque, come termini dell'esperienza e in questo senso non sono posizioni, cioè temi di essa (non sono presenti tematicamente); ma non è perciò meno avvertibile che ci sono come ciò senza di cui l'esperienza non ci sarebbe, cioè sono presenti non come posizioni o temi, bensì atematicamente.

La distinzione è avvalorata da una considerazione di metodo, in quanto un problema si può dire posto solamente quando di esso si siano indicati tutti gli elementi e momenti che sono necessari per ricavare dalla sua posizione la soluzione stessa. Una posizione di problema nella quale tutti questi elementi non fossero contenuti, sarebbe illusoria anche come posizione. Difatti un problema è veramente impostato quando sia considerato in tutte le sue parti, in maniera che per risolverlo non sia necessario acquisire altri elementi, ma solo far risultare, dagli elementi già acquisiti, quel principio attivo che consente la soluzione della questione posta.

Questa direttiva riguarda tanto più strettamente l'attuale discorso, in quanto la posizione problematica non è per esso

un'operazione preparatoria e pregiudiziale, bensì un momento costitutivo. Difatti se la posizione dell'esperienza e della storia come problematicità integrale, senza esaurire l'ambito del discorso sul principio, ne costituisce il primo necessario e indispensabile momento, la posizione del problema non si può ritenere conclusa, se non quando il problema sia presentato in tal modo, che in essa risultino evidenti non solo gli elementi che concorrono a costituirlo, ma anche quella virtualità, in esso immanente, che ne consente, almeno dal punto di vista potenziale, la soluzione.

2. L'esperienza non riceve il proprio tema per posizione estrinseca della ragione, bensì lo contiene in maniera autonoma che non viene posta, bensì esplicitata dall'intelligenza.

La problematicità sorge come chiarimento e approfondimento di una posizione, a cui essa deve riferirsi non come a sua condizione, ma come a sua sede e a sua determinazione. Non è possibile ch'essa abbia condizione: poiché questa, fissandole una certezza invalicabile, le toglierebbe il carattere, che le è proprio, di inizio assoluto, sia pure problematico. È necessario invece ch'essa si riferisca a una posizione, da cui possa muovere per mettere in discussione il punto stesso di partenza.

La posizione a cui la problematicità si riferisce, non come a sua condizione, ma come a sua determinazione, è l'opinione; difatti l'opinare determina il domandare, senz'esserne per ciò la condizione, ma essendone anzi condizionato.

L'opinare è condizionato dal domandare. Difatti chi opina, implicitamente domanda; poiché l'opinione, come ogni forma di conoscenza, vale quale risposta a un domandare implicito che dall'opinione viene, realmente o illusoriamente, soddisfatto. Sotto questo riguardo essenziale, il domandare condiziona l'opinare, e per questo motivo l'opinione non può costituirsi come un dominio estraneo alla filosofia, perché la filosofia è l'attuazione integrale del domandare presupposto all'opinione.

L'opinare, pur dipendendo essenzialmente dal domandare, esercita nei riguardi di questo una funzione determinatrice; in

quanto il domandare puro si costituisce sempre come l'esame di un qualche contenuto d'opinione. Difatti nessuna filosofia è mai sorta se non come sceveramento e critica di opinioni, e l'opinare dunque è un momento imprescindibile per la stessa filosofia.

Il legame che stringe la filosofia all'opinione, non è, poi, accidentale, ma necessario; perché filosofia e opinione sono caratterizzate dalla stessa costitutiva necessità di essere sempre problematicamente aperte. Della filosofia si è già visto che si trova in tali condizioni; ma anche l'opinione, in quanto si pone come una conoscenza certa, ma non universalmente necessaria, è problematica; almeno nel senso che per essa rimane sempre aperta la questione se, essendo opinione di uno, possa essere opinione di tutti: cioè si domanda se tutti siano in grado di elevarsi ad essa, oppure se essa sia degna di essere accolta da tutti.

La comunanza del carattere problematico ribadisce, infine, il condizionamento dell'opinione da parte del domandare; in quanto, essendo ambedue costitutivamente problematiche, si trova in condizione di preminenza quella delle due forme di conoscenza, in cui la problematicità si dispieghi pura; e quindi il domandare condiziona l'opinare.

Accomunate dal carattere della problematicità, filosofia ed opinione si distinguono per il modo, con cui la problematicità si attua in esse, e la distinzione consente all'opinione di porsi, pur essendo condizionata da questa, come la determinazione della problematicità pura.

Non sarebbe esatto dire senz'altro che l'atto del filosofare rende problematico il contenuto dell'opinione, a cui si riferisca; poiché una forma di problematicità è implicita nella stessa opinione, in quanto l'opinione — come si è visto — vale come risposta a una sia pur parziale domanda, ed ha quindi anch'essa un qualche carattere problematico.

L'atto del filosofare problematizza invece l'opinione nel senso che conduce l'opinione, la quale contiene già una particolare domanda di cui è risposta, a non essere più risposta di una domanda particolare, bensì a convertirsi, perdendo la sua illusoria capacità di risposta, nello stesso domandare. La problematicità, dunque, non è conferita all'opinione dall'atto del filosofare come una qualità sopraggiunta; bensì la

problematicità, che vi è già implicita, ne è suscitata a mutarsi in problematicità pura. Può parere che la problematicità sopravvenga all'opinione, anziché svolgersi dal suo interno; poiché, mentre l'opinione si poneva come sintesi di problematicità e di certezza, di domanda e di risposta, per l'atto del filosofare essa viene spogliata delle sue presunzioni di certezza e, ridotta quindi all'indigenza problematica, sembra mutarsi da certezza in problema. Ma in realtà il problema le apparteneva come carattere costitutivo; solo che dalla filosofia esso viene elevato a posizione assoluta e pura.

L'opinare e il filosofare, dunque, sono accomunati dal carattere della problematicità; ma ciò che conferisce, ancora una volta, la sua propria individualità alla ricerca filosofica, è la purezza della problematicità stessa, circoscritta e viziata nell'opinione, assoluta nella filosofia.

V'è insomma, nonostante l'essenziale affinità problematica, un modo, per cui l'opinione rappresenta, nei confronti della filosofia, un atteggiamento contrario a quello schiettamente problematico.

La conclusione risulta anzitutto da una constatazione esteriore. La filosofia, che non può non nascere dall'opinione, ama presentarsi, in primo luogo, come rimozione ed estinzione dell'opinione, di quel che « pare », affinché non faccia impedimento alla considerazione genuina di quel che « è »; e il gusto del paradosso, cioè dell'antiopinione, è una delle soddisfazioni che più facilmente si concedono i filosofi, di fronte al giudizio ed al pensiero comune.

La ragione è chiara: l'opinione scaturisce, sì, da un atteggiamento problematico, ma si concreta come atteggiamento asseverativo; di più, sebbene l'opinione nel suo atteggiamento asseverativo sia, per necessità costitutiva, aperta a nuove problematicità, nella sua attuazione essa si pone non come problema, ma come asserzione. Quindi, in questo senso determinato, filosofia e opinione si oppongono come problematicità e certezza.

Svanirebbe il significato effettivo di tale opposizione, quando essa venisse intesa come un tentativo di annullamento reciproco.

L'opinione non può annullare la filosofia, poiché pur essa è costitutivamente formata di problematicità; né d'altronde la

filosofia annulla l'opinione, perché — come si è già visto — la problematicità pura, lungi dall'estinguere, stimola le particolari affermazioni, in cui si viene determinando la vita, ed anzi con la sua perennità le contrassegna come espressioni di un valore, nella sua inesauribilità, assoluto.

Senonché, non solo l'opposizione non importa annullamento, ma anzi solo per essa alla filosofia viene conferita, concretamente, energia problematica. Perché ciò risulti chiaro, il rapporto tra filosofia e opinione dev'essere considerato all'infuori di ogni irrigidimento dualistico, che, facendo dell'opinione una condizione estranea all'indagine speculativa, comprometterebbe quell'intento di certezza, che l'opinione si prefigge, e quella purezza problematica, senza della quale non si può dare filosofia.

L'opinione, in quanto assertorietà, si presenta come un impedimento all'attuazione della problematicità pura, perché l'opinione afferma, dove la problematicità pura domanda; ma, con la sua stessa resistenza all'efficacia dissolvente della problematicità speculativa, ne costituisce uno stimolo motore, anzi, propriamente, un momento determinante. La leva della problematicità avrebbe un'efficacia puramente illusoria, se ad essa non contrastasse, in senso inverso, il momento dell'assertorietà dell'opinione.

Difatti il domandare ritrova la propria dinamica in questo, ch'esso è effettivamente un domandare intorno a qualche cosa. Questo qualche cosa non è un'accidentalità che sopravvenga al domandare, come se il domandare, nella sua purezza, fosse un domandare intorno al nulla; è bensì il domandare nella sua concretezza. Ma il qualche cosa è tuttavia distinto dal domandare, come l'ostacolo, senza del quale il domandare non avrebbe senso; poiché la stessa vittoriosa effettività del domandare, che in sé risolve il domandato, non sorgerebbe senza quell'impedimento. Perciò l'assertorietà dell'opinione, che è implicita nella problematicità pura — come la difficoltà che la problematica deve superare per poter nascere — non è un'accidentalità storica, propria del resto di tutte le filosofie (si siano esse presentate come sistemazioni dell'opinione o come antiopinione); ma è la stessa determinazione intrinseca dell'atto puramente problematico. Senza l'assertorietà implicita dell'opinione la problematicità sarebbe illusoria.

Si può desiderare che manchi tale assertorietà a una posizione puramente problematica solo per quei motivi, etici e teoretici, per cui si rifiuta la totalità della problematicità stessa, cioè, perché essa svela l'insufficienza radicale di un'azione che non sia intimamente aderente al dovere della sua perenne perfettibilità. Così si respinge, per lo stesso motivo, l'assertorietà implicita nell'atteggiamento problematico, poiché essa svela come illusori i problemi che non abbiano la durezza e l'asprezza dei problemi effettivi.

La problematicità pura, dunque, è il superamento delle angustie, in cui si dibatte l'assertorietà parziale, monca, costitutivamente insufficiente dell'opinione; ma il suo stesso carattere problematico è determinato dal riferimento all'assertorietà, che le si oppone come istanza ad essa contraria.

3. Il riconoscimento della funzione che l'opinione ha nella costituzione stessa della problematicità pura, può essere eluso in due modi.

Il primo consiste nel negare l'alterità della problematicità all'opinione, il secondo nel fare dell'opinione una posizione meramente psicologica e non dottrinale della filosofia.

Si prenda in esame la prima eventualità: identificazione dell'opinare e del filosofare. Non ne mancano manifestazioni imponenti nella storia del pensiero, e fra tutte conserva l'irruenza e l'efficacia della prima espressione la sofistica; feconda, del resto, di seguaci e di imitatori in tutte le epoche!

L'identificazione vi è certamente affermata, ma ad essa si può opporre che v'è, almeno, da distinguere tra l'opinare volgare e consueto e quell'opinare che il sofista presenta come genuina espressione di sapienza; ma, se questa obiezione sa troppo di... sofistico, vale l'argomento, ben più stringente, che, se ogni opinare ha in sé dignità di filosofia, v'è almeno questa differenza da porre tra l'opinare consueto e l'opinare che si dice filosofico: cioè che, mentre al primo manca la consapevolezza di essere la risposta, via via adeguata, a un problema universale, tale consapevolezza appartiene al secondo come momento inscindibile, ma pur tuttavia distinto da esso. Quindi, anche nella concezione che non vuol fare

differenza tra opinione e filosofia, si ripresenta come criterio distintivo, nel seno stesso dell'opinione, l'attitudine a essere risposta e soddisfazione di una problematicità totale e pura.

Sembra obbedire a un'esigenza antitetica l'altra eventualità, per cui, anziché fare dell'opinione il contenuto stesso della filosofia, si giudica che l'opinione sia condizione preparatoria del sapere filosofico da un punto di vista puramente estrinseco.

L'affermazione può avere uno di questi due significati; o s'intende che la costruzione speculativa si pone con tali esigenze di assoluta validità, che non può rimanere condizionata da quel particolare mondo di opinione, dal quale il ricercatore ha iniziato la sua indagine; ovvero che l'opinione ha un'indipendenza solo illusoria dal sapere speculativo, essendo non una sua determinazione, ma piuttosto lo schermo apparente della sua manifestazione.

Nel primo caso non si nega in realtà che appartenga intrinsecamente alla filosofia l'opinare, in quanto tale, bensì piuttosto che vi appartengano determinati contenuti di opinione. Se si richiede che la costruzione speculativa non ripeta la sua validità dai particolari contenuti di opinione, dai quali il ricercatore ha preso le mosse, non si afferma, perciò, che essa possa avere validità all'infuori della condizione, ch'è fatta alla problematicità pura, di essere effettiva domanda intorno a qualche cosa. Il qualcosa può indefinitamente ampliarsi e svolgersi; ma non può trasformarsi al punto che l'atteggiamento problematico sia un problema intorno al nulla.

Quando si voglia effettivamente la nullificazione del problema, si trascorre dalla prima posizione alla seconda, dove il valore dell'opinione, nella costituzione del sapere filosofico, viene negato; in quanto le viene riconosciuta, nei riguardi di questa, una funzione meramente accidentale. L'accidentalità dell'opinare al filosofare può essere provata però solo a un patto: che il filosofare perda il carattere di aspirazione al sapere, la quale si pone con sempre nuove esigenze, e si converta in un sapere assoluto, privo delle inquietudini e delle insoddisfazioni di una ricerca costituzionalmente infinita.

Difatti, se si desse il passaggio da una forma di conoscenza intrinsecamente sempre aperta a nuovi sviluppi, com'è l'opinione, a un sapere a cui non sia essenziale tale condizione di apertura e di perenne necessità di sviluppo, nel passaggio

perderebbe, sì, ogni valore l'opinione, ma si annullerebbe con essa la possibilità della stessa filosofia; poiché il sapere assoluto porterebbe, con la morte dell'inquieta incertezza e mutevolezza dell'opinione, anche la morte di un sapere ch'è necessariamente esposto al cimento continuo di una problematicità totale. Filosofia ed opinione sono solidalmente tenute a difendere la loro autonomia, contro il pericolo di un sapere, che neghi e svaluti la loro costituzionale aporeticità.

Ma — si potrebbe domandare — non sono intrinsecamente diverse l'aporeticità dell'opinione e quella della filosofia? L'una involta e circoscritta dalle limitazioni empiriche del soggetto umano, l'altra costituita sul piano superiore di valori trascendentali?

Che vi sia una diversità è innegabile; ma la questione è un'altra: se per tale differenza l'opinione cessi di essere una forma della coscienza umana e di partecipare quindi del carattere di trascendentalità che a questa è proprio, e se d'altronde la trascendentalità dell'indagine filosofica non sia sempre condizionata da quel riferimento alla coscienza empirica, senza del quale essa perderebbe il proprio carattere di trascendentalità e si dovrebbe convertire nel trascendente stesso. E allora la risposta è che, pur costituendosi in grado superiore, la filosofia, se vuol essere amore di sapienza, non deve smentire la sua solidarietà con l'opinione.

Può sembrare che si ricada così nella posizione, prima indicata, dell'identificazione di opinione e filosofia. In realtà vi si ritorna, per far valere la critica che è comune ad ambedue le posizioni. Giacché si possono identificare opinione e filosofia solo quando si misconosca il carattere problematico proprio della filosofia e questa sia rinchiusa nell'assertorietà provvisoria dell'opinione; ma allo stesso rinchiudimento in una assertorietà illusoria — anche se si vuole immaginarla superiore a quella dell'opinione — rimanda chi, in apparente contrasto con la posizione precedente, rimuove la filosofia da ogni contatto e comunanza con l'opinione.

Nell'uno e nell'altro modo si giunge a rinnegare il carattere problematico della filosofia: sia che la problematicità venga negata alla filosofia come possibilità di problematizzare l'opinione; sia che si voglia escludere tale problematicità, rescindendo il legame che la filosofia ha con l'opinione. In

ambidue i casi si giunge, poi, a negare alla filosofia e all'opinione le forme di vitalità che sono loro caratteristiche; alla filosofia, in quanto o le si nega l'alterità che la distingue dall'opinione stessa; all'opinione, in quanto la si assolutizza in un sapere ch'è la negazione della sua mobile instabilità, o le vien tolta ogni funzione nella costituzione del sapere stesso.

Le due posizioni, dunque, palesano un'affinità così stretta, che può condurre all'identità, e rammentano, in tale loro rapporto, la solidarietà profonda, con cui si oppongono al riconoscimento della perenne risorgente problematicità della storia del pensiero filosofico, l'opinione comune che vuole puntualizzata in uno dei momenti di quella storia la sistematica filosofica, e la costruzione dottrinale, che intende irrigidire la problematicità nella serie progressiva di determinate e parziali affermazioni sistematiche. E come quest'opinione e questa costruzione, così quelle due posizioni sono vittoriosamente negate dall'attualità stessa della ricerca filosofica, perenne superamento problematico dell'assertorietà, che perennemente l'opinione le oppone, quale elemento inderogabile della sua stessa problematicità.

La problematicità filosofica, dunque, ritrova, come sua stessa condizione, l'assertorietà dell'opinione, non nel senso che l'opinione condizioni la filosofia, ma nel senso che l'opinione offre all'indagine filosofica quell'assertorietà, che le è necessaria per essere, non illusoriamente ma realmente, problematica. Il puro domandare si costituisce come liberazione dalle particolari certezze dell'opinione; ma il processo liberatorio non si attuerebbe senza la resistenza dell'assertorietà, dalla quale scaturisce la domanda, con una potenza che eccede le concrete determinazioni dell'assertorietà stessa.

4. L'ammissione dell'assertorietà come momento determinante della problematicità pura, ne comprometterebbe l'assolutezza, se, ancora una volta, s'insinuasse un atteggiamento dualistico nella considerazione del rapporto che effettivamente intercorre tra problematicità e assertorietà.

Vale, anzitutto, l'avvertenza che l'assertorietà non si riduce nei termini dell'asserito; così, come la problematicità non si

esaurisce nelle singole posizioni problematiche, nelle quali si viene successivamente concretando. Difatti l'assertorietà non si accompagna alla problematicità come una forma di positività, che la problematicità di volta in volta dissolva; bensì come quell'istanza e quella resistenza, con cui la problematicità si cimenta, non in un rapporto di reciproca esclusione, sia pur solo potenziale, bensì in una relazione di reciproca integrazione dialettica. Ove questa relazione venisse meno, morrebbero, insieme, della sua morte problematicità ed assertorietà. Quindi esse si condizionano reciprocamente, perché sono, reciprocamente, ragione di vita.

La problematicità, dunque, dissolve non l'assertorietà, ma i singoli contenuti d'asserzione. Difatti l'assertorietà le si viene costantemente opponendo come la ragione stessa della sua vita, essendo quell'immediato che la problematicità dissolve nelle sue particolari determinazioni, ma non respinge totalmente dal proprio seno; poiché con esso negherebbe la possibilità della mediazione in cui si attua.

Che la filosofia sia mediazione di un immediato, risulta dallo svolgimento stesso della sua storia, soprattutto quando essa venga colta alle origini: origini di scuole e d'indirizzi, ma soprattutto origini delle grandi costruzioni personali dei genii filosofici.

È solito ripetere che la filosofia nasce come liberazione del logo dal mito; l'osservazione vale non solo per il primo periodo della riflessione speculativa greca, ma per tutte le grandi epoche della storia filosofica, le quali hanno sempre tratto spunto ed alimento da intuizioni e visioni complessive della vita e della realtà, che alla luce di un'elaborazione sistematica non possono non dirsi infrafilosofiche. Il mito della natura, così evidentemente potente nelle prime forme del naturalismo ionico ed eleatico, è anche il limite invalicabile di tutto il pensiero antico, sino a Platone, ad Aristotele e a Plotino; ma anche il mito del « regno dell'uomo » sussiste nei più elaborati sistemi del pensiero moderno.

Ora il mito è, in genere, la posizione immediata di una concezione della realtà e della vita; il logo consiste nell'esplicazione ch'essa riceve, in quanto quel che nel mito è certezza data, vi viene discusso; cioè ripreso come qualcosa, a cui non basta il porsi come vero per essere certo, ma che

guadagna la certezza, in quanto sia ripreso come risposta, adeguata o meno, di una domanda. Il mito dice quel che è, il logo vuole che risulti perché esso è (o non è). Il mito, dunque, si pone come una assertorietà, a cui è tolta l'inquietudine di quell'aspirazione problematica, che ad esso appartiene, se esso afferma qualche cosa; il logo suscita l'inquietudine latente e, rendendo esplicita la domanda, di cui il mito è implicita risposta, o ne dimostra le nascoste ricchezze o ne svela l'insufficienza a un genuino rispondere.

Nel movimento, dunque, della dialettica storica mito e logo si condizionano reciprocamente in un rapporto inestinguibile di immediato e di mediazione. Tale rapporto è ricondotto facilmente nei termini, prima indicati, dell'assertorietà e della problematicità. Immediata è l'assertorietà nella sua esigenza di affermare il qualche cosa, intorno al quale sorge la domanda, come sua mediazione problematica.

Non s'identifica per questo il mito con l'assertorietà. Anzitutto perché, mentre questa è nella sua purezza uno degli atteggiamenti costitutivi della ricerca, il mito è una delle sue sempre varie attuazioni; inoltre, perché il mito, pur non eccedendo di fatto il livello di mera assertorietà, si pone con la presunzione di essere una risposta adeguata a un problema totale, come quello che può essere posto solo dal logo.

Per questo secondo motivo il mito differisce dalla stessa opinione: in quanto l'opinione è costitutivamente aperta, anche quando non ne sia consapevole, a una problematicità totale, mentre invece il mito, ponendosi come un'opinione intorno all'assoluto, vuole estinguere la problematicità pura, presumendo di averla soddisfatta con la sua illusoria assertorietà. Per questa differenza l'atteggiamento di antagonismo che la filosofia deve prendere contro l'opinione in genere, si fa tanto più acuto e vivace contro quell'opinione particolare ch'è il mito. Ma questa differenza quantitativa non modifica il rapporto essenziale, che si è delineato tra la problematicità pura del sapere filosofico e quella posizione, a cui essa deve richiamarsi, per dissolverne le particolari concrete affermazioni, ma non l'esigenza costitutiva dell'assertorietà.

Adunque, attraverso l'indagine dei suoi rapporti con l'opinione, risulta che alla problematicità pura appartiene

come caratteristica costitutiva l'essere mediazione di un'assertorietà immediata: da essa sempre purificata, ampliata e risolta, ma in essa sempre risorgente come la determinazione che le è intrinseca per essere posizione effettiva di effettivi problemi.

La problematicità pura è la posizione dell'immediato come bisognoso di mediazione.

5. L'assertorietà che, come momento dell'immediato, forma l'istanza costitutiva ed insieme antagonistica della problematicità, può presentarsi alla riflessione filosofica in una forma più pura che non quella dell'opinione.

Difatti nell'opinione l'assertorietà effettiva, che è il momento costituente della stessa problematicità, si confonde con l'assertorietà illusoria del mito, al quale l'opinione tende ad assimilarsi, per la comunanza del carattere asseverativo e immediato; e quindi l'assertorietà di una illusoria risposta tende a sovrapporsi all'assertorietà immanente al domandare. Ne viene che l'esigenza dell'asserire non si presenta, nell'opinione, pura, bensì mista di miticità. Dipende probabilmente anche da questa confusione il tentativo di non riconoscere adeguatamente la funzione che l'assertorietà dell'opinione ha nella costituzione della filosofia; poiché, se è giusto richiedere che la filosofia accolga quell'assertorietà, senza di cui non si potrebbe neanche dire la domanda, in cui essa si costituisce, è non meno giusto che essa rifiuti l'assertorietà mitica, la quale, lungi dal richiedere, vorrebbe estinguere la problematicità speculativa.

L'assertorietà può essere riconosciuta, con maggiore purezza che nell'opinione, nel sentire, inteso nella sua assoluta immediatezza ed elementarità.

La purezza, con cui nel sentire si presenta la posizione stessa della problematicità filosofica, è riconosciuta implicitamente dalla filosofia empiristica, nel vanto ch'essa oppone agli altri indirizzi speculativi: di non essere un'arbitraria costruzione elevata su pregiudizi intellettualistici, bensì di lavorare, quale analisi della sensazione, sui solidi problemi della conoscenza effettiva. Difatti l'empirista, richiamandosi al sentire, vuol far aderire la propria indagine ai

termini in cui realmente si pone la ricerca filosofica; e, se viene pur lasciata una qualche distinzione tra il sentire nella sua immediatezza e la filosofia che dal sentire sorge per chiarirlo, si riconosce, dunque, nel sentire il momento dell'assertorietà.

Sotto questo riguardo sembra difficile negare che l'empirista abbia ragione. La questione si accende però sul modo d'intendere quel « sentire »; poiché lo stesso empirista, sebbene tenda di fatto a configurare il sentire come fornito di un'assertorietà diversa da quella immanente alla problematicità pura, vuole tuttavia porlo come un qualche cosa, che non si sottragga alla problematicità propria dell'indagine scientifica. Difatti anche per l'empirista il sentire non è una risposta che insorga da un'elaborazione speculativa; ma è la posizione, da cui ogni costruzione dottrinale deve muovere e a cui ogni costruzione dottrinale deve riferirsi, come alla certezza immediata, che la problematicità scientifica ritrova quale propria determinazione. Lo stesso empirista, dunque, non rifiuta che il sentire sia inteso come la posizione assolutamente iniziale, e per ciò stesso spoglia di ogni rigidità sistematica, dell'indagine filosofica. Resta a vedere come si concreti effettivamente un tale modo d'intendere il sentire.

Le condizioni, che si son fatte, vengono chiaramente contraddette da quei modi (empiristici), in cui il sentire è inteso come una posizione in sé conclusa e distinta dalle altre forme della coscienza o dal proprio contenuto. Quando il sentire venga così concluso e opposto, esso non può costituire evidentemente l'immediatezza implicita nell'atto assolutamente originario del puro domandare; ma è, se mai, una particolare determinazione della risposta, che a quell'atto può venir data, come soddisfazione delle sue esigenze.

Anzitutto, quindi, il sentire, quale posizione iniziale del sapere filosofico, non può irrigidirsi come una funzione distinta da quelle del ragionare e dell'intendere; ma deve configurarsi come una posizione assolutamente iniziale. In confronto di questa dovranno essere determinate le varie forme della conoscenza, non esclusa quella del senso ch'è una specificazione interna al sentire assolutamente originario, ed è perciò distinta da esso.

Del pari il sentire (sempre se vuole essere inteso come la posizione assolutamente iniziale della ricerca filosofica), come

non può né escludere da sé la potenzialità del ragionare e dell'intendere né escludersi da esse, deve porsi come l'indistinzione: tanto delle potenzialità dell'atto originario, che si determineranno come più propriamente conoscitive, quanto di quelle che si attueranno come più propriamente volitive; e rifiutare quindi da sé una specificazione che lo irrigidisca o nell'uno o nell'altro senso. Non è quindi per sé conoscenza o azione, bensì la loro fonte comune.

Infine, sempre se il sentire vuole costituirsi come la posizione autenticamente originaria del sapere filosofico, non può sopportare neanche la distinzione di sé, come soggetto senziente, dal proprio contenuto, come oggetto sentito. Poiché, se il sentire fosse rinchiuso nella soggettività astratta del senziente, esso non potrebbe mai guadagnare il sentito, isolato in un'astratta oggettività e, quel che più conta, esso non solo perderebbe in tale disgiunzione la possibilità di passare a un presunto termine esteriore, ma svanirebbe esso stesso come atto del sentire; poiché, essendo atto di un astratto senziente, sarebbe atto di nulla, e perciò nulla esso stesso, nel modo più assoluto.

Nel sentire, dunque, può essere riconosciuto il momento dell'assertorietà immanente alla problematicità speculativa, se esso viene concepito — come lo vogliono quanti ne fanno la condizione e il punto di partenza della filosofia — quale la più schietta e immediata posizione della coscienza, libera e sgombrata da ogni anticipazione e deformazione intellettualistica.

All'empirista, quindi, non va rimproverato il disegno di muovere dal sentire come da un inizio assoluto dell'indagine speculativa; ma dev'essere, invece, rivolta la critica opposta, ch'esso, nonostante le contrarie dichiarazioni ed intenzioni, fallisce, prima che negli sviluppi sistematici della sua concezione speculativa, nel riconoscimento genuino del sentire. Difatti il sentire dell'empirista, anziché essere — come dovrebbe — una constatazione immediata della coscienza, è il frutto di un laborioso processo astrattivo, col quale vengono ritagliati ed ipostatizzati (per mezzo di attività tipicamente mediatrici quale quella intellettuale) aspetti e svolgimenti parziali dell'atto concreto del sentire. Il sentire, nella sua schiettezza, non è una forma della coscienza distinta dalle

altre, ma è la radice comune di tutte; né è d'altronde un atteggiamento soggettivo astratto dalla sua sintesi vivente col sentito, bensì è la fonie comune di tutte le forme della coscienza, precisamente perché è l'unità indissolubile del conoscente e del conosciuto.

Orbene il sentire può essere riconosciuto nella sua genuina purezza, solo quando sia inteso nel suo carattere problematico, cioè come momento intrinseco della pura problematicità. Il riconoscimento di questa problematicità condiziona il riconoscimento di quella purezza. Difatti il sentire viene irrigidito e quindi falsato, sin dall'inizio della riflessione speculativa: poiché non si tiene conto ch'esso è, non accidentalmente ma essenzialmente, un processo e un divenire, e che quindi in esso il grado precedente domanda il seguente come l'integrazione senza della quale perderebbero valore esso e tutti i gradi dell'intera serie.

È vero che la natura processuale del sentire può essere dissimulata dall'assertorietà che pure vantano i suoi singoli termini e gradi; chi sente, sente qualche cosa, come attualmente munito di una certezza indiscutibile, perché immediata. Ma non va dimenticato che tale certezza è specificata dall'attualità propria del sentire, ch'è attualità di un perpetuo fluire ed è quindi costitutivamente costretta a degradare sempre e subito da attualità assertoria ad attualità meramente problematica. Chi sente, è certo del suo sentire, nell'atto puntuale del sentire; ma quel sentire puntuale trascorre necessariamente nella continuità del sentire (come il punto trascorre necessariamente nella retta), e la certezza non può appartenere, nella sua attualità, se non ai punti via via seguenti. Perciò la certezza di quel primo determinato e puntuale sentire è, per essenza, condizionata alle certezze dei seguenti atti puntuali di sentire; quindi è una certezza di sua natura condizionata, cioè problematica. Insomma, chi sente è certo del suo sentire solo in quanto continuamente si appella e si affida al processo ulteriore del sentire, come alla sola giustificazione o certificazione che gli sia possibile.

Quando si riconosca la problematicità come carattere proprio del sentire, non è possibile opporre il sentire al ragionare o al volere o all'essere sentito; poiché risulta chiaro ch'esso non si dà se non nella pienezza del suo atto, ch'è

sempre puntuale e totale insieme: puntuale per l'immediatezza viva, con cui si pone; totale per quell'esigenza che sola può certificare la sua stessa puntualità.

Il rapporto, quindi, tra la problematicità pura, costitutiva del sapere filosofico, e l'atto genuino del sentire è più intimo del legame che stringe pure necessariamente tra di loro problematicità pura e opinione. Difatti, se la problematicità è essenziale all'opinione (dal momento che essa non è certezza scientifica, ma certezza solo possibile, cioè appunto « opinabile »), essa vi può venire oscurata — come si è visto — da una forma di assertorietà diversa da quella immanente alla problematicità, può cioè diventare mitica. Invece la problematicità si presenta nel sentire in tutta la sua purezza; perché il sentire, essendo sempre qualcosa di essenzialmente puntuale, non si può presentare con la presunzione di esaurire in sé la totalità della serie dei suoi momenti e, mancando sempre di tale presunzione, è sempre ricco di propulsione problematica.

Il sentire, quindi, nella sua immediatezza, si può dire la prima posizione del sapere filosofico; perché, pur essendo punteggiato di transitorie certezze, forma, nella sua vera natura, una gigantesca istanza problematica. Conosce, via via sempre certe, tante cose; ma conosce sempre che quelle cose sono sempre da conoscere ancora come certe, perché la certezza del sentire è sempre una certezza puntuale.

La necessità di radicare la filosofia nel sentire non solo è stata affermata energicamente in determinati momenti del suo sviluppo storico, contro le varie forme di dommatismo, dalle varie forme di empirismo e di positivismo, ma è riconosciuta anche nei sistemi, che non si possono dire in alcun modo empiristici; ed è precisamente riconosciuta nell'esigenza, che quasi ogni filosofo di largo respiro pone innanzi, di non dover essere costretto a mutuare il punto di partenza della propria filosofia da convinzioni sistematiche anteriori, bensì da una presa personale di posizione sul terreno dell'indagine speculativa. È contenuto, in questa diffusa esigenza, il riconoscimento che il sapere speculativo non deve muovere dall'assertorietà spuria delle convinzioni e opinioni precedenti, bensì dall'assertorietà genuina di un sentire, puro da ogni deformazione più o meno mitica.

6. Ci si può domandare se, nell'atto stesso di costituirsi come concreto punto di partenza per una costruzione filosofica sistematica, il sentire non subisca, con la consapevolezza della sua problematicità implicita, un mutamento per cui esso non sarebbe più l'effettivo sentire della coscienza comune, ma già un sentire, per dir così, filosofico, cioè non più un sentire vero e puro.

L'obiezione è grave, per le conseguenze che ne possono venire; giacché, se tra il sentire comune e il sentire del filosofo v'è differenza essenziale, senso comune e filosofia si oppongono come due domini reciprocamente chiusi; e quindi, a tacere di quel che ne segue per il senso, alla filosofia si sottrae il più delle opinioni e delle convinzioni comuni, non rimanendole che un mondo fittizio di problemi, alieni e diversi da quelli che l'uomo effettivamente si trova a porre: belli e seducenti, dunque, ma sforniti di altra verità che non sia quella del sogno, poniamo pure di un sogno intellettuale. Obiezione, dunque, grave.

Una risposta è contenuta probabilmente in quello che si è già detto sulla natura puntuale della certezza sensibile. Al sentire appartiene non solo il sentire qualche cosa, cioè sempre tanti qualche cosa; ma anche il sentire l'infinita fluidità e processualità del sentire stesso. Difatti chi sente, avverte anche che il sentire non ha soste ed, essendo sempre un puntuale sentire, è condizionato, se non da altro, dalla successione degli atti del sentire. Avverte, dunque, almeno in tale senso, la condizionatezza del sentire; ma condizionatezza è problematicità, poiché è esigenza e domanda della condizione. Non si può giudicare che l'esigenza abbia carattere meramente obiettivo; poiché essa si pone nel pieno dello sviluppo di una forma della coscienza e non può non partecipare, quindi, della sua natura soggettiva.

Se la problematicità costitutiva del sentire diviene sempre più consapevole, in chi ne fa il punto di partenza dell'indagine filosofica, non si forma perciò una differenza di essenza e di qualità, ma solo quantitativa, tra il sentire dell'uomo comune e il sentire del filosofo; poiché l'avvertenza del carattere problematico del sentire appartiene non meno a quello che a

questo. L'uomo della strada che si attende dal filosofo un giudizio più sicuro del proprio, anche su quel che avviene nella propria vita di ogni giorno, mostra di aver inteso rettamente la dignità del sapere speculativo: nella sua capacità a dar ragione non di immaginari mondi intellettualistici, ma del solo mondo, intorno al quale è possibile istituire un'indagine meritevole di considerazione, cioè il mondo effettivo della coscienza umana.

All'identificazione del sentire con la problematicità filosofica si oppone però, in primo luogo, una difficoltà di ordine, più che dottrinale, psicologico. Pare che l'indagine speculativa perda valore assumendo come posizione di partenza del proprio sviluppo quella della coscienza volgare.

Dovrebbe essere già chiaro che nella difficoltà è contenuto un equivoco elementare. La schietta sincerità ed immediatezza, con cui il sentire appartiene alla coscienza comune, non va confusa con la facilità illusoria con cui esso sembra presentarsi concretamente alla coscienza di tutti. Difatti la torbida e indistinta affluenza di rappresentazioni e di movimenti sentimentali, che occupa la coscienza di tutti in ogni momento, non è il sentire nella sua schiettezza; ma una mescolanza di esso con anticipazioni ed interpretazioni mitiche suggerite da precedenti affermazioni intellettualistiche o dall'urgenza della passione.

Per convincersene, basta riflettere un momento, quanto sia difficile, per esempio, la visione chiara e schietta anche di poche e piccole cose. Essa ci è continuamente impedita, nella sua genuinità, dal desiderio di ritrovarvi quel che cerchiamo, e quindi dal sottile fastidio che proviamo a non poterle ridurre sino da bel principio nel quadro, che già ce ne siamo formati nella nostra mente; dalla stanchezza che presto prende un'osservazione attenta; dalle infinite suggestioni d'errore che vi portano insieme l'intelletto e la passionalità.

Quella visione, senza perdere il suo carattere d'immediata presenza, non è il facile dono d'ogni istante, ma il risultato di un approfondimento e di una purificazione, che la liberano dalle scorie del mito; alla purificazione può concorrere la stessa analisi intellettuale, in quanto non intacchi la natura intuitiva del sentire, ma ne elimini, con la sua critica, le sovrastrutture mitiche. La purificazione fa infine appello alla capacità nativa della coscienza di porsi anzitutto come genuino

sentire.

Quindi, quando la filosofia venga richiamata al sentire come alla propria posizione iniziale, essa non viene ridotta al livello della coscienza volgare, la quale accoglie, indiscriminate, le certezze genuine dell'intuizione e le costruzioni posticce di un'ibrida mescolanza di intuizione e di ragionamento.

Giova ribadire che il sentire, per quest'opera d'interno approfondimento, alla quale può concorrere strumentalmente e accidentalmente anche l'analisi concettuale, non perde la sua assoluta aderenza alle condizioni effettive della coscienza sensibile. Difatti il lavoro, anche logico, che l'approfondimento richiede, non muta il sentire da posizione di quel che è, a discorso del « perché è » ciò ch'esso pone; l'oggetto del sentire non vi viene ragionato, ma semplicemente sentito, con maggiore chiarezza e purezza. Le grandi costruzioni del pensiero speculativo dimostrano la loro validità anche nella limpidezza con cui in esse si disegna, in una posizione idealmente anteriore a quella delle formulazioni sistematiche, una visione immediata dell'oggetto ch'esse hanno preso a considerare.

Lo stretto collegamento, che con le considerazioni svolte viene istituito tra il sentire e il sapere filosofico, non toglie la differenza essenziale tra l'uno e l'altro; se si tiene sempre presente la prospettiva sotto la quale esso viene proposto, prospettiva che è quella della problematicità pura. Sentire e sapere filosofico non sono certamente affini per il genere di assertorietà a cui variamente mirano e giungono, ché la prima condizione della filosofia è la problematizzazione dell'assertorietà propria del sentire; ma si congiungono strettamente, perché il sentire, scorto nella sua schiettezza, è la stessa problematicità pura, nella quale deve anzitutto porsi la filosofia.

È opportuno quindi riassumere e confermare quel che si è già detto sulla problematicità del sentire; perché resti più chiaro in qual modo esso presenti l'assertorietà, che è momento costitutivo e imprescindibile della problematicità.

Il sentire si configura a primo aspetto come una successione di asserzioni e, con ciò stesso, sembra resistere e opporsi, in un rapporto di esclusione reciproca, all'indagine speculativa. Ma

lo stesso carattere di successione e di sviluppo specifica l'assertorietà, in esso contenuta, come un'assertorietà costitutivamente indigente e problematica; poiché l'assertorietà valida per il sentire, essendo sempre puntuale, è sempre condizionata dalla sua continuità e per ciò stesso diventa, anziché una perenne posizione assertoria, una perenne richiesta di assertorietà.

Il sentire, dunque, è contrassegnato insieme dall'immediatezza delle sue asserzioni via via divenienti e dall'istanza di mediazione che la loro successione presenta come sempre aperta, per la necessità infinita di sviluppo che è costitutiva dello stesso sentire. Difatti il sentire pone l'esigenza dell'infinità, sia nella sua natura di attività cosciente che nella sua specificazione di attività cosciente sensibile: giacché la coscienza, per la sua stessa essenza, è processo di liberazione dalle finitezze; ma il processo è reso più acuto ed evidente dalla specificazione di sensibile, che indica l'urgenza continua e incessante, con cui la coscienza è stimolata a uscire dalla sua puntuale finitezza.

Il sapere filosofico è intimamente affine al sentire, per la comunanza dell'atteggiamento problematico, proprio in questa specificazione della sensibilità; poiché la filosofia difende la propria individualità contro una sapienza, che non abbia più il pungolo dell'« aspirazione » e dell'« amore », in quanto, sia pure attraverso le mediazioni e le risoluzioni del pensiero, essa continua ad affondare le proprie radici nella sensibilità. Se la nostra vita spirituale non trovasse la propria determinazione nella sensibilità, la nostra non sarebbe ricerca, ma fruizione immediata e piena della sapienza: senza discorso senza problema senza filosofia.

Capitolo II.

POTENZA ED ATTO

1. La distinzione fra atematico e tematico può ricevere ulteriore chiarimento da quella analoga fra potenziale e attuale (con l'avvertenza che l'atematico, in quanto potenziale, chiede, a sua volta, una tematicità diversa da quella degli elementi presenti nell'esperienza). Come si è visto, anche il concetto di potenza si è caricato nel corso storico di fraintendimenti; ma è probabile che a paragone con altre formulazioni sia meno difficile liberamelo. Difatti la potenzialità coincide con la problematicità dell'esperienza, in quanto questa si costituisce come orientamento alla ragione, anzi all'intelligenza. Orientamento significa una tendenza non giunta ancora a compimento e coincide quindi con quella presenza reale, anche se non del tutto dispiegata, ch'è la potenzialità. La considerazione si riporta alla conclusione delle riflessioni già svolte intorno alla sensazione. Si è visto come il concetto di sensazione indichi in realtà il limite, cioè il punto a cui giungerebbe l'esperienza, se le venisse tolta ogni forma di validità razionale; quindi l'impossibilità di ridurre l'esperienza alla sensazione vale come riprova della presenza della razionalità nell'esperienza, sia pure in modo potenziale.

Ciò che è parimenti presente nell'esperienza e nell'intelligenza può essere qualificato come essere. Che l'essere sia il tema della filosofia, è stato affermato alle origini e per un lungo tratto della storia del pensiero filosofico, e oggi ha una rinnovata larghezza di favore la decisione con cui Parmenide ha indicato come sola via valida di ricerca il dire che l'essere è. Il favore dipende però anche dalla circostanza che si è ritrovato o si è creduto di ritrovare nel pensiero di Parmenide un significato dell'essere molto più comprensivo ed originario di quelli che si sono successivamente accolti

nell'ulteriore svolgimento, più che due volte millenario, della filosofia occidentale.

Il termine essere è venuto assumendo un significato sempre più lontano dall'ampiezza originaria ed è venuto a contrassegnare, anziché l'intero ambito della ricerca filosofica, aspetti e campi particolari. Da quasi tre secoli è stata abbandonata dai più la definizione della filosofia come sapere dell'essere, perché questo è stato inteso progressivamente in maniera sempre più ristretta: anzitutto non più come ciò che è anteriore alla distinzione tra soggetto ed oggetto, bensì come l'oggetto che si contrappone al soggetto; poi, come un oggetto assunto nelle forme del sapere scientifico; infine come un oggetto opposto al soggetto e chiuso alla possibilità di comunicare con esso.

La restrizione dei significati dell'essere può essere tolta solo col richiamo al rapporto costitutivo e intrinseco del sapere filosofico con l'esperienza, e l'essere dev'essere inteso in modo da comprendere l'esperienza nella sua totalità e originarietà, anche se con l'ulteriore analisi si debbano accertare vari gradi d'intensità nell'essere e se se ne debbano concepire di trascendenti gli altri. Il rapporto tra l'essere e l'esperienza è efficacemente rappresentato con l'immagine, per cui l'essere viene assunto come orizzonte dell'esperienza stessa.

L'immagine è felice, perché esprime nello stesso tempo la coestensione di essere e di esperienza e la specifica relazione in cui l'uno si trova con l'altra, non come elemento contenuto, bensì come principio contenente. Inteso a questo modo, l'essere non decade a parte dell'esperienza, ma s'identifica con quell'aspetto per cui ad essa è attribuita la nota dell'universalità. Non c'è nulla che nell'esperienza non sia riferito all'essere, ma non perciò l'essere si costituisce come termine contrapposto ad altri. La ragione per cui esso ne emerge come un principio è analoga a quella per cui il sapere, pur coincidendo nella propria estensione col conoscere, se ne distingue come principio direttivo.

Il passaggio del concetto di essere, atematicamente presente nell'esperienza, dalla potenzialità all'attualità costituisce l'argomentazione metafisica.

2. Essa parte dalla constatazione che la potenza è anteriore all'atto quanto ai singoli termini dell'esperienza, ma si svolge quindi nell'analisi delle condizioni di tale passaggio.

Una prima condizione è rappresentata dalla rispondenza di tale passaggio alla struttura stessa dell'esperienza.

Siccome il punto di partenza è l'esperienza, dev'essere ritrovato in questa il motivo del passaggio stesso. Difatti, se il motivo del passaggio non fosse nell'esperienza, esso non avrebbe ragione di qualificarsi come un passaggio dall'esperienza, ma dovrebbe avere altrove il termine, in cui confronto qualificarsi come un oltre. Insomma, se la metafisica equivale a un oltre l'esperienza, dev'essere ricercata nell'esperienza la spinta all'oltre.

V'è di più. Non basta che il motivo si trovi nell'esperienza; ma deve derivare da essa. Difatti, se il motivo vi si trovasse come una sollecitazione esteriore che adoperasse l'esperienza quale punto passivo di appoggio, il passaggio non si darebbe propriamente dall'esperienza, bensì dal processo a cui apparterrebbe quella sollecitazione; quindi l'esperienza sarebbe il recipiente accidentale di un movimento intrinsecamente estraneo alla sua propria ragion d'essere. Il passaggio non potrebbe dunque essere caratterizzato come *oltre* l'esperienza, per lo stesso motivo per cui non posso dire di oltrepassare una determinata località, per il fatto di percorrere un cavalcavia il quale tagli trasversalmente la strada su cui quella si trova.

La prima condizione, dunque, è che il motivo del passaggio sia insito nell'esperienza stessa, come un'esigenza ad essa intrinseca. Tale motivo s'identifica con la problematicità ad essa costitutiva, di cui s'è finora ampiamente discusso.

La seconda condizione, perché si dia quel passaggio ch'è la metafisica, è strettamente congiunta con la prima.

Se il motivo è nell'esperienza, la metafisica non può essere in alcun momento del suo sviluppo estranea all'esperienza stessa. Il che equivale a dire che la validità della metafisica è condizionata dalla sua puntuale rispondenza non a una forma generica di problematicità, bensì a quella caratteristicamente propria dell'esperienza. Difatti, se, nello sviluppo del proprio processo, la metafisica dovesse sciogliere la propria relazione con l'esperienza, verrebbe meno la continuità col motivo che l'ha determinata; ma in tal modo verrebbe meno il motivo

stesso, poiché o questo si convertirebbe in altro o addirittura si eliminerebbe.

Le conseguenze delle due ipotesi sono identiche, perché per la prima di esse, mutandosi il motivo, la metafisica non avrebbe più diritto di essere contrassegnata come un oltre l'esperienza, bensì sarebbe *oltre* qualcos'altro; ma ciò equivale a dire che non avrebbe la propria specifica ragion d'essere, e che quindi verrebbe meno il suo proprio motivo. Si attuerebbe così l'altra delle due ipotesi.

La seconda condizione è, dunque, che la metafisica non importi mai esclusione del riferimento all'esperienza, e quindi alla sua costitutiva problematicità.

La terza condizione è che la metafisica, per il fatto di essere in costante riferimento con l'esperienza, non ne invada perciò il campo; ma, al contrario, si costituisca come garanzia della sua genuinità e purezza.

Difatti, se la metafisica si costituisse come una sua modificazione, non sarebbe un processo ulteriore all'esperienza e, mescolandosi, per alterarla, con essa, perderebbe la propria ragion d'essere, che è oltre l'esperienza stessa. Di conseguenza la fedeltà della metafisica al motivo che la determina non si attua soltanto con la costanza del riferimento, bensì anche con la purezza della distinzione: cioè condizione imprescindibile per la validità della metafisica è che l'esperienza sia da essa garantita nella sua genuinità problematica; giacché se, ad opera della speculazione metafisica, l'esperienza si dovesse irrigidire in una certezza che non le appartiene, verrebbe meno la ragione della metafisica, ch'è — giova ripeterlo — nella struttura problematica dell'esperienza stessa.

Con la terza condizione risultano più strettamente determinate anche le due precedenti; in quanto tutt'e tre mirano a che la metafisica, traendo il proprio motivo dall'esperienza e cimentandosi con essa in un continuo riferimento, non ne estingua la problematicità intrinseca: che è nello stesso tempo la ragion d'essere dell'esperienza nella sua costitutiva indigenzialità sistematica e la ragione dell'attitudine metafisica a fornire la sistematicità in tal modo richiesta.

L'osservanza delle condizioni ora indicate determina abbastanza strettamente il carattere di un possibile principio

metafisico.

In primo luogo il principio metafisico, per non invadere il campo dell'esperienza, non può avere i caratteri accertabili nei termini dell'esperienza stessa e non può quindi essere compreso e superato nel processo della problematicità, come un suo termine più o meno progredito o elevato.

Non può essere, insomma, oltre l'esperienza, nel senso che formi un gradino più alto del suo stesso processo; bensì nel senso che sia sottratto alla legge stessa della processualità propria dell'esperienza. Nel momento attuale di questa ricerca non è necessario determinare se il principio debba essere sottratto a qualunque forma di processualità; perché, sino a che non sia provata la possibilità di una processualità diversa da quella attestata dall'esperienza, la negazione di tale forma specifica di processualità è sufficiente a garantire la purezza del principio metafisico dalla problematicità dell'esperienza.

In secondo luogo il principio metafisico, per essere in costante riferimento con l'esperienza, pur non avendo nessuno dei caratteri accertabili nei suoi termini, deve trovarsi in corrispondenza con l'esigenza costitutiva dei termini stessi; in quanto, non essendo un principio assolutamente assoluto, bensì, se mai, assoluto relativamente all'esigenza dell'esperienza, dev'essere adeguato alla possibilità di soddisfare tale esigenza.

Ciò non esclude che il principio possenga una validità più ampia di quella richiesta dall'esigenza dell'esperienza; ma significa semplicemente che il principio metafisico, qualunque sia il grado ulteriore della sua validità, dev'essere idoneo a soddisfare l'esigenza dell'esperienza in tutta la sua estensione. Non viene, insomma, richiesto che la validità del principio metafisico sia ristretta a un determinato campo di esperienza reale o possibile, ma sì che essa ricopra integralmente qualunque campo, reale o possibile, sia preso in considerazione.

In terzo luogo, per essere, insieme, non contrassegnato dai caratteri dell'esperienza e per corrispondere all'esigenza di questa, il principio metafisico non può essere in alcun modo ridotto nell'ordine dell'esperienza stessa.

Questo avviene quando, mentre si protesta che ogni indicazione di oltre o di sopra non va intesa in senso spaziale,

si cerca tuttavia di fornire al principio metafisico un luogo, sia pure ideale, che individui la sua posizione in confronto con l'esperienza. Il solo modo, perché sia evitata tale localizzazione più o meno sottile, è di assegnare risolutamente al principio metafisico il luogo stesso dell'esperienza: non perché questa possa essere capace di contenerlo, bensì perché in esso è contenuta l'esigenza a cui il principio metafisico corrisponde.

In quarto luogo il principio metafisico, per non essere contrassegnato coi caratteri dell'esperienza e per non essere ridotto nell'ordine di questa, come altresì per corrispondere all'esigenza da cui trae motivo, dev'essere concepito in modo da non improntare dei propri caratteri l'esperienza; bensì ha da rispettare in questa la mobilità problematica ch'è, a sua volta, il motivo della metafisica stessa.

Qualora il principio metafisico improntasse dei suoi propri caratteri l'esperienza, ne soffrirebbero insieme il principio e l'esperienza: il principio, perché, acquistando l'esperienza conclusività sistematica, verrebbe meno il motivo di oltrepassarla; l'esperienza, perché, perdendo il proprio carattere problematico, perderebbe la sola vera relazione ch'essa può avere col principio metafisico, cioè la condizione di essere costitutivamente indigenziale di tale principio.

3. Perché il principio metafisico non abbia altro luogo che l'esperienza, è necessario che la sua distinzione da essa non abbia altro carattere che quello della sua intrinseca relazione con l'esperienza stessa, cioè l'attitudine a soddisfare l'esigenza da essa presentata. La relazione, dunque, si viene configurando nei termini dell'esigenza e della soddisfazione che, avendo comune l'oggetto, si diversificano, in quanto esso è posseduto dalla prima soltanto potenzialmente e dalla seconda in atto.

La relazione potenza - atto corrisponde alle condizioni richieste per la concezione del principio metafisico.

Corrisponde alla prima tra esse, in quanto l'attualità muove da un'esigenza intrinseca alla potenzialità. Difatti il motivo dell'atto non deriva da un processo sopraggiunto alla potenza, bensì risiede nella stessa costitutiva dinamicità di questa.

Corrisponde alla seconda condizione, in quanto l'attualità è in necessario rapporto con la potenza. Difatti l'attualità

verrebbe meno, ove mancasse quella potenza, di cui essa è sviluppo e soddisfazione.

Corrisponde alla terza condizione; in quanto, pur riguardando lo stesso oggetto, l'attualità e la potenzialità si pongono con una reciproca differenza essenziale. Difatti il rapporto che passa tra l'atto e la potenza non equivale a una progressione, bensì a un salto radicale: quello stesso che divide il sì dal no, essendo la potenza potenzialmente atto, ma valendo attualmente come la sua negazione.

Senonché la relazione tra l'esperienza e il principio metafisico può essere concepita come il rapporto tra la potenza e l'atto soltanto quando questi termini siano concepiti nella forma più assolutamente propria. Giacché se l'atto e la potenza venissero concepiti non nella forma pura, bensì in commistione reciproca, il rapporto tra loro stabilito non uscirebbe dai limiti dell'esperienza e perciò non avrebbe capacità e natura di rapporto metafisico. Difatti, se l'atto viene preso in considerazione come un grado superiore a quello della potenza ma sempre interno alla totalità dell'esperienza, esso si determina a sua volta come potenza in rispetto ad una forma più piena di attualità che sia contenuta nell'esperienza stessa, e non è quindi idoneo a dar ragione della potenza in tutta l'estensione in cui essa è costitutiva dell'esperienza.

Perché, dunque, il rapporto riguardi il principio metafisico, è necessario che i due termini siano presi in considerazione nella loro forma pura, senza commistione reciproca.

Tale purezza si manifesta per il principio, nei confronti con la varietà e mobilità dell'esperienza, in un duplice modo, cioè in quanto non ne può essere né contaminata né arricchita.

Ne sarebbe contaminata, se ammettesse in sé qualunque composizione con la potenzialità; ne sarebbe arricchita, se l'attribuzione di qualità o attitudini accertabili empiricamente giovasse a determinarla con maggiore precisione; cioè, ancora, se fosse suscettibile di composizione con qualche potenzialità originariamente non posseduta. Per essere, dunque, libera da contaminazione e da composizione, l'attualità si deve dispiegare assolutamente e pienamente pura.

Di conseguenza il concetto, se si cerca il principio, non viene considerato per altro rispetto che per la sua attitudine a compaginare l'esperienza in una determinazione definita,

senza riguardo allo specifico contenuto da esso assunto nell'esercizio di tale attitudine. Non si tratta perciò di togliere al concetto la sua positiva e concreta efficacia, bensì di esaminarla, all'infuori delle determinazioni particolari, nella pura formalità della sua funzione positivamente efficace.

Sotto questa prospettiva, le singole determinazioni del contenuto logico appaiono costituite in un ordine distinto dalla funzione di contrassegnare i contenuti possibili dell'esperienza con la nota dell'attualità dell'essere. Questa, pur essendo intimamente e necessariamente congiunta con le altre note che danno consistenza e individuazione ai singoli termini dell'esperienza, non si compone con esse come elemento congiunto ad elemento, bensì se ne distacca nettamente, come una attitudine che mancherebbe al suo fine, sempre positivamente concreto e determinato, ove non conservasse in ogni sua esplicazione la capacità trascendentale di riferirsi ad ogni altro possibile contenuto.

Insomma è intrinseca al concetto, in quanto tale, una validità universale di riferimento, che si disperderebbe nella vacuità, ove non fosse ripiena del contenuto dell'esperienza; ma sarebbe altresì incapace di attingere pienezza dall'esperienza stessa ove, assumendo intrinsecamente questo o quel contenuto particolare, perdesse la propria capacità trascendentale di essere riferita universalmente, cioè ove perdesse se stessa.

La funzione del concetto è costituita quindi da una purezza di attualità, che non può essere contaminata con le determinazioni empiriche del suo contenuto.

Né queste formano per essa — ed è il secondo punto da vedere ora — un arricchimento; giacché, ove il concetto avesse bisogno di venire integrato nella propria funzione costitutiva ed essenziale, mediante determinazioni empiriche del contenuto, esso risulterebbe dipendente dall'esperienza: non solo in quanto l'esperienza pone l'esigenza di cui esso vuole essere soddisfazione, bensì anche in quanto la soddisfazione dell'esigenza così posta proverrebbe, anziché dal concetto, dall'esperienza stessa. Senonché in tale modo l'esperienza sarebbe in grado di soddisfare da sé l'esigenza posta innanzi, e allora la richiesta sarebbe illusoria; ovvero l'esperienza sarebbe incapace di ciò, e allora la richiesta sarebbe vana per la sua

stessa radicale incapacità di soddisfazione. In ambedue i casi, poi, sarebbe inutile il concetto.

Il rapporto, dunque, tra la funzionalità del concetto e le determinazioni empiriche del suo contenuto non può essere né di contaminazione né di arricchimento; dev'essere bensì tale che le determinazioni empiriche rimangano per sé meramente potenziali e l'attualità sia loro conferita dal concetto.

Quando la funzione del concetto sia considerata nella purezza della sua trascendentalità, si costituisce in rapporto all'esperienza come attualità pura.

4. Nell'itinerario che viene proposto per la metafisica, non viene fatto alcun uso di quel riconoscimento della realtà immediata delle cose o di determinate cose, su cui si fondano molte rielaborazioni più recenti (recenti anche se hanno l'età di due o tre secoli) della metafisica classica. Difatti l'itinerario che qui viene proposto comprende le seguenti tappe: scorgere, cioè attuare, l'esperienza nella sua genuinità, riconoscere nell'esperienza il carattere problematico, determinare più precisamente questo carattere problematico come presenza potenziale della ragione, quindi riferire all'esperienza così determinata il rapporto della potenza e dell'atto. L'itinerario proposto prescinde, dunque, del tutto da quel riferimento a realtà positive determinate, verso il quale inclinano le forme scolastiche di ripresa della metafisica classica, nelle quali il riconoscimento della cosa o di determinate cose, cioè il riconoscimento di determinate forme di oggettività, viene considerato come un grado necessario per la costruzione della metafisica.

Al contrario, nella prospettiva qui proposta, non è necessario ammettere prima la realtà di cose particolari, per risalire poi da essa all'ammissione di un principio assoluto; cioè non è necessario ricercare nell'esperienza distinzioni e qualificazioni, che appartengono semmai ad altre ricerche, oppure ad un momento ulteriore di questa medesima ricerca. Ad altre ricerche, quando si vuole fare della scienza della natura il presupposto della metafisica; ad un momento ulteriore, se, raggiunta la posizione della metafisica, se ne vogliono e se ne debbono esaminare i riflessi in tutti i settori

della realtà.

L'itinerario proposto, dunque, non ha come propria tappa il riconoscimento dell'oggettività di determinate cose; ma si concentra tutto nella considerazione dell'esperienza e di ciò che appartiene all'esperienza in universale, senza bisogno di venire a specificazioni, le quali inevitabilmente intaccherebbero, con la loro particolarità, la validità delle conclusioni eventualmente raggiunte.

L'argomentazione sinora svolta costituisce il nerbo della prima metafisica che si sia costituita sistematicamente, cioè quella aristotelica.

5. La ricerca kantiana non offre il luogo più opportuno per l'esame della presenza potenziale della ragione nell'esperienza, in quanto quest'indagine viene compiuta con un procedimento diverso nei due grandi settori della *Critica della ragion pura*, che sono l'estetica e l'analitica da una parte, la dialettica dall'altra.

Nella dialettica trascendentale, dove il discorso è intorno all'idea, l'indagine sulla presenza dell'elemento noetico nell'esperienza viene compiuta con maggiore rigore. La conclusione è nota: nei confronti dell'esperienza, l'idea non ha valore di principio costitutivo, ma solo di principio regolativo. Questa conclusione può essere esaminata distintamente nelle sue due parti. La parte, per cui si afferma che l'idea ha nei confronti dell'esperienza una funzione regolativa, è la più importante; in quanto può offrire il mezzo per intendere la funzione che la presenza della ragione ha nell'esperienza, anche quando questa si realizzi nella forma del concetto.

Senonché la dottrina kantiana dell'idea, contiene anche l'altro aspetto, non positivo ma negativo, per cui si esclude che l'idea sia un principio costitutivo dell'esperienza stessa. È certo che, messo in questi crudi termini, l'aspetto negativo della dialettica trascendentale ripugna direttamente ed evidentemente alla possibilità stessa della metafisica, nel senso classico della parola. Però per intendere pienamente il significato concreto dell'esclusione, non è da trascurare il rapporto che questa proposizione negativa ha con le parti precedenti della *Critica* e più particolarmente con l'analitica trascendentale; in quanto l'esclusione del carattere costitutivo

dell'idea, in confronto all'esperienza, è una conseguenza necessaria e inevitabile dell'ammissione dogmatica e pregiudiziale del valore assoluto della scienza fisico-meccanica e matematica.

Perciò ha un proprio significato il proposito, a prima vista paradossale, che è già stato esposto da qualche studioso e secondo il quale si dovrebbe riscrivere la *Critica della ragion pura* in funzione della dialettica trascendentale. Quest'espressione, immaginosa e seducente, significa che appartiene all'intrinseca necessità di una filosofia critica di sottoporre anche le conoscenze considerate nell'analitica e nell'estetica trascendentale a quello stesso rigore, a cui è stato sottoposto il complesso di conoscenze razionali studiate nella dialettica trascendentale. Se si attua questo disegno, non solo si scopre in tutti i concetti quel certo carattere di regolatività, che Kant ha riconosciuto solamente nell'idea, ma acquista anche un diverso significato la negazione del valore costitutivo della conoscenza ideale in confronto all'esperienza.

Giacché, se si parte dal presupposto che il vero concetto sia quello realizzato in un determinato tipo di discipline, cioè le troppe volte ricordate scienze matematiche e fisico-meccaniche, allora è chiaro che la regolatività propria dell'idea implica esclusione della costitutività riconosciuta negli altri concetti. Ma se invece i concetti risultano tutti interiormente regolativi, allora la negazione della costitutività dell'idea non vuol dire mancanza di una perfezione che si è creduto scorgere in un altro ordine di conoscenze non sensibili, bensì riconoscimento di una condizione comune a tutte le conoscenze razionali; l'essere regolativo diventa per le conoscenze non empiriche la sola maniera di essere principio costitutivo dell'esperienza.

Perciò in una *Critica* tradotta nel linguaggio della dialettica trascendentale l'esperienza viene intesa come presenza potenziale della ragione.

Senonché l'ultima parola della critica kantiana è fornita dall'uso pratico della ragione, per cui ciò che era indicato nell'uso teoretico come principio regolativo, viene affermato come principio senz'altro. La qualificazione di pratico assegnata all'ultimo vertice della ragione richiede un'interpretazione complessa e non è forse nemmeno alla fine

del tutto libera da ambiguità. Ma non è giusto perciò omettere di liberarla dai fraintendimenti che possono essere eliminati con l'analisi dei documenti storici disponibili.

È certo un fraintendimento intendere il rapporto tra uso teoretico ed uso pratico della ragione, come se un'affermazione falsa venisse fatta valere come vera per un rifiuto della verità da parte del sentimento. Parecchie volte il pensiero di Kant viene presentato come se egli, definitivamente persuaso di una concezione razionalistica del mondo e dell'uomo, avesse opposto ad essa l'insofferenza del cuore ad accoglierne le ultime, coerenti conclusioni nel campo delle persuasioni morali.

Il pensiero kantiano non può essere ridotto a questa forma semplicistica, anzitutto perché i principi che verranno affermati nell'uso pratico della ragione non sono dichiarati falsi nell'uso teoretico, bensì non pienamente fondati. La composizione delle rappresentazioni nel contesto unitario dell'idea non è sufficiente a porre l'idea come una rappresentazione a sé stante (soprattutto se la rappresentazione sia intesa nei termini propri della percezione e del concetto), ma non conduce nemmeno a negare l'idea (soprattutto se rimane aperta, sia pur solo ipoteticamente, la possibilità di un modo diverso di rappresentazione). Non si tratta, dunque, di affermare come praticamente vero ciò che è teoreticamente falso, bensì di ricercare se si possa dimostrare vero ciò che è risultato funzionalmente necessario.

In secondo luogo, non è superfluo rammentare che ciò che viene attuato praticamente è un processo qualificato come razionale, e quindi dimostrativo. È certamente arduo intendere come una dimostrazione, cioè un processo intrinsecamente conoscitivo, si possa costituire come un processo intrinsecamente non conoscitivo, perché qualificato come pratico. La difficoltà è accresciuta dal richiamo di una componente capitale dell'atteggiamento kantiano, cioè la fede, non solo per le difficoltà generali riguardanti i rapporti tra fede e ragione, ma per la particolare arduità che questi assumono in un'accezione di origine luterana, che è quella accolta da Kant, in quanto caratterizzata, almeno originariamente, dal rifiuto della ragione. Ma il testo kantiano consente di ricondurre l'uso del termine fede al discorso che qui si viene compiendo e che è

specificamente filosofico; poiché, per indicazione del medesimo Kant, è possibile un'interpretazione filosoficamente autonoma del termine stesso (restando sempre aperta la possibilità di esaminare se l'intento kantiano non sia stato in realtà sopraffatto da residue valenze specificamente religiose della locuzione adoperata).

Resta dunque l'ardua esigenza di intendere in quale senso l'uso pratico o fede non tolga il carattere dimostrativo della ragione, ed è utile, almeno negativamente, al riguardo la distinzione fra la ragione e l'intelletto. Della dimostrazione della ragione sappiamo almeno questo, ch'essa è diversa dalla dimostrazione dell'intelletto, e possiamo quindi caratterizzarla e indicarla almeno sino al punto in cui è possibile distinguere e caratterizzare nella sua specificità la dimostrazione dell'intelletto. Questa possibilità ci è offerta, se siamo in grado di qualificare nella sua specificità la dimostrazione dell'intelletto come una dimostrazione ipotetico-deduttiva. La qualificazione è conforme all'intero corso del pensiero kantiano e consente di concludere che la dimostrazione propria dell'uso pratico della ragione ha la medesima struttura della dimostrazione dialettica nel senso classico della parola. Kant non ha certamente creduto di poterla attuare come una dimostrazione teoretica, ma, non meno certamente, ha indicato la necessità di ancorare l'altra forma di dimostrazione a un principio regolativo e ha concepito l'esigenza contenuta in tale principio nelle forme proprie della dimostrazione dialettica, nel senso classico del termine, pur ammettendola solo in una forma pratica di attuazione della ragione.

La riconosciuta difficoltà di tradurre questa duplice conclusione in un discorso formalmente teoretico e forse la persistente ambiguità della « fede » non tolgono che Kant abbia chiaramente individuato, accanto (anzi oltre) il campo del sapere scientifico una dimensione che coincide materialmente col sapere filosofico nel senso classico della parola.

6. Se, dunque, dei singoli termini dell'esperienza la potenza precede l'atto, l'atto in generale è condizione della potenza, in quanto l'esperienza non ci sarebbe senza l'unità regolativa del principio. La conclusione deriva da un'analisi dell'esperienza,

nella quale sia accolta integralmente l'istanza critica della dialettica trascendentale.

È ora tempo di prendere in specifico e diretto esame l'aspetto dell'alterità, dell'atto alla potenza. Se tra il problema e il sistema metafisico viene stabilito lo stesso rapporto che intercorre tra la potenzialità e l'attualità, risulta chiaro che il principio, il quale dovrà costituire l'affermazione centrale del sistema della metafisica, deve essere assolutamente trascendente: non per una preoccupazione o sollecitudine sovrapposta alla stessa ricerca, ma per una necessità intrinseca alla ricerca in quanto tale.

Difatti, se veramente l'esperienza si costituisce come schietta problematicità, la soddisfazione dell'esigenza da essa posta non si ha, se viene ripresentata come soddisfazione l'esigenza stessa, bensì se come soddisfazione viene presentata l'attuazione di ciò che l'esigenza conteneva potenzialmente. Cioè il problema metafisico non si può ritenere risolto, quando venga presentata come soddisfazione del problema la stessa esigenzialità dell'esperienza. Se l'esperienza è ricerca della razionalità nella sua assoluta consistenza, la risposta al problema deve essere tale da superare il problema, colla stessa nettezza con la quale l'attualità supera la potenzialità.

Ciò che si domanda nel problema e ciò che dev'essere offerto nella risposta sistematica è omogeneo; ma l'omogeneità è valida a risolvere il problema stesso, in quanto quel che di omogeneo si ritrova da una parte e dall'altra, nella domanda e nella risposta, sia presentato nell'una e nell'altra in maniera differente. Una risposta è risposta ad una determinata domanda, se ha lo stesso tema della domanda, cioè se vi è omogeneità tra il tema della domanda e quello della risposta; ma in tanto è risposta, in quanto il medesimo tema sia presente nelle due posizioni in condizione radicalmente diversa. Da una parte è qualcosa che, appunto perché si ricerca, è, ma è solo potenzialmente; dall'altra è, in quanto non solo vi sia verso di esso un'aspirazione, ma esso sia la soddisfazione dell'aspirazione stessa, e perciò non può essere più potenzialità ma deve essere attualità di soddisfazione compiuta.

Identico, insomma, è il tema della domanda e della risposta; ma l'identità si ha in due condizioni, tra le quali intercorre lo stesso abisso, che vi è fra il nulla e l'essere; in

quanto se il poter essere, visto nel suo orientamento, è già in qualche modo essere, visto in se stesso è così lontano dall'essere, da doversi identificare piuttosto col nulla. Possiamo, in altre parole, dire di avere posto veramente il problema della filosofia, quando intendiamo che il tema del problema non può essere diverso nella sua consistenza dal tema del sistema; ma esso è radicalmente diverso, in quanto da un lato si ritrova solo l'indicazione di una perfezione necessaria ma non raggiunta, dall'altro questa perfezione è effettivamente raggiunta ed attuata.

Se la ricerca si conclude con l'ammissione di un principio, il quale sia perfetta attualità e trascenda la esperienza, con la stessa nettezza con cui l'attualità supera e trascende la potenzialità, non si è perciò introdotto nel corso della ricerca un elemento estraneo e sovrapposto alla ricerca stessa. Difatti la ricerca riesce veramente a costituirsi in tutta la sua dinamicità, cioè essa raggiunge la riprova della propria validità ed efficienza, proprio in quanto essa riesca a sboccare nell'affermazione di ciò che, nella sua attualità, costituisca l'effettiva soddisfazione di quell'aspirazione al principio che fa essere l'esperienza non una dispersa molteplicità di elementi, ma la dinamica unità del fluire.

Capitolo III.

ATTO E INTELLIGENZA

1. Il richiamo a Kant giova anche per un'ulteriore determinazione del principio presente in atto nell'esperienza, con una forma che si presenta anch'essa a prima vista solo negativa, ma che è suscettibile di sviluppi i quali vanno oltre la stessa concezione kantiana.

Difatti dalla *Dialettica trascendentale* esce vigorosamente rafforzata, soprattutto attraverso la trattazione delle antinomie, l'esigenza di non concepire il principio nelle modalità proprie della percezione sensibile e della predicazione categoriale. L'esigenza coincide con l'istanza di non intendere antropomorficamente Dio, poiché è a Dio che termina la discussione sull'idea.

Ma, se è fuori questione (per una trattazione filosofica dai tempi di Senofane) che il principio non può essere rappresentato coi tratti di un uomo che abbia mani, piedi, occhi e naso, la vigilanza contro l'errore dell'antropomorfismo non si può limitare a questo punto e deve riguardare anche altri modi in cui può risorgere la tendenza antropomorfa.

Uno di questi è costituito dall'estensione illimitata delle procedure adottate nella scienza moderna e soprattutto di quel sapere matematico che, come si è visto, ne costituisce il nerbo metodologico. Ne può venire quindi la persuasione che abbia funzione di principio la serie illimitata dell'intuizione spaziale e temporale e dei concetti che stanno a base della fisica, e si può credere che tale serie costituisca l'unità dell'esperienza. La persuasione è esplicitamente rifiutata da Kant, in quanto egli vi oppone l'istanza noumenica. Il rifiuto può essere avvalorato dalla riflessione che tale concezione dell'unità ricade, sia pure più sottilmente, nella tendenza antropomorfa, in quanto essa consiste nell'elevare a principio

assoluto di spiegazione universale un'attitudine tipicamente umana, cioè non più la capacità di adoperare mani, piedi, occhi e naso, bensì quella di scomporre analiticamente ogni conoscenza nella considerazione matematica e ogni operazione nell'azione meccanica. Come Kant ha acutamente rilevato, questa procedura non conduce a un principio assolutamente iniziale, bensì a un compositore o architetto di elementi già sussistenti e in questo senso principi essi stessi; si potrebbe dire immaginosamente che conduce non a Dio, bensì al primo degli dei.

Se, dunque, è antropomorfismo il ritorno a rappresentazioni sensibili là dove è possibile offrirne il concetto, lo è anche il giudicare valide le forme tipicamente proprie della « dianoina » (cioè del procedimento ipotetico-deduttivo) là, dove, ad opera della stessa « dianoina », si dischiude la considerazione dialettica del « nous ». Per intendere compiutamente quest'ultimo passaggio è indispensabile domandarsi, in maniera esplicita, se il richiamo ad una distinzione che ciascuno ritrova solo nell'ambito della propria coscienza, non sia anch'essa una manifestazione di antropomorfismo. La risposta è resa laboriosa dalla presupposizione tacita che col sapere scientifico si raggiunga una conoscenza estranea a questo stesso sapere; la presupposizione è alimentata da quell'uso approssimativo e impreciso del termine « oggetto », per cui si è evitato, dove era possibile, di adoperarlo. Al riguardo può bastare un sobrio richiamo a due considerazioni: la prima è che oggetto significa uno dei due poli del conoscere ed è quindi una designazione interna al conoscere stesso; la seconda è che oggetto assume un significato più intenso, quando venga adoperato nel paragone tra due diversi gradi di conoscenza e principalmente nel paragone tra la conoscenza sensibile e quella concettuale. L'oggetto della conoscenza concettuale ha maggiore validità dell'oggetto della conoscenza sensibile, non perché l'oggetto vale più del soggetto, bensì perché il concetto vale più della sensazione. Se siamo incerti sulla natura del malessere da cui siamo presi, l'uso della rilevazione scientifica degli elementi da cui il malessere è provocato, ci consente una misura comune di giudizio, non perché si sia stabilito un contatto con la « cosa » e con la « realtà » estraneo al processo della conoscenza, bensì perché è

sottentrata una forma più « stabile » di conoscenza; ossia al generico conoscere è sottentrato il sapere. Mentre quindi è legittimo assegnare alla conoscenza concettuale e per essa al suo « oggetto » un grado più alto di validità in confronto con altre forme di conoscenza, non è giustificata conoscitivamente e dimostrativamente una pregiudiziale superiorità della conoscenza di tipo scientifico in confronto alle istanze di una forma di sapere di tipo dialettico. Di conseguenza mentre è legittimo che sia qualificata in senso deteriore antropomorfa un'affermazione la quale non rispetti il livello a cui viene compiuta, la constatazione che una forma di sapere si attua all'interno della coscienza non ne costituisce un'invalidazione, bensì pone il problema della sua specifica validità; giacché se antropomorfia dovesse equivalere a coscienza, essa non potrebbe più qualificare una forma di coscienza in confronto alle altre.

2. Dall'analisi kantiana risulta, dunque, che il principio regolativo dell'esperienza non può essere inteso nei modi propri del sapere scientifico. Ciò sembrerebbe costituire una differenza dall'argomentazione aristotelica, in quanto è radicata e diffusa la persuasione che la sola dimostrazione adottata da Aristotele sia quella ipotetico-deduttiva, e quindi si interpreta il discorso da lui istituito intorno al principio in maniera sillogistica, come se, poste la premessa maggiore che ogni passaggio della potenza all'atto è causato dall'atto (« omne quod movetur ab alio movetur ») e la premessa minore che tutto passa dalla potenza all'atto, venisse la conseguenza che l'atto è causa del passaggio universale dalla potenza all'atto. Si suppone, quindi, che nella dimostrazione aristotelica l'atto debba essere concepito nei termini richiesti dalla dimostrazione ipotetico-deduttiva. Ora, un esame più attento dei testi fa comprendere agevolmente come il discorso riguardante il principio non possa avere la struttura della dimostrazione ipotetico-deduttiva, bensì quella dialettica e coincida quindi con l'argomentazione più tipicamente dialettica della *Metafisica* aristotelica, cioè quella riguardante il principio di non contraddizione. È, dunque, un'argomentazione che si costituisce in rapporto d'integrazione con l'esperienza

nel senso già ampiamente illustrato.

Viene certamente comodo dal punto espositivo e didattico allineare in un'unica serie l'atto con gli oggetti del sapere scientifico, e l'allineamento può essere, in molte circostanze, il solo modo per far intendere che l'atto non è meno valido o, come si dice, meno « reale » dei termini con cui viene allineato. Lo stesso Aristotele ha obbedito storicamente a quest'opportunità, quando ha congiunto l'argomentazione riguardante l'Atto « motore immoto », cioè principio indivenibile del divenire, con i principi o cause efficienti dei movimenti celesti ch'erano congetturati dalla scienza del suo tempo; ma l'argomentazione riguardante il principio è in sé autonoma e qualitativamente diversa dalla dottrina scientifica sui movimenti celesti.

Di conseguenza, l'argomentazione aristotelica non è qualitativamente diversa da quella kantiana, poiché consiste essenzialmente nel mettere in luce l'indispensabilità di un principio regolativo per rendere conto dell'esperienza, e quindi non può concludere ad un principio che appartenga come elemento alla serie dell'esperienza stessa.

Se ne ha la riprova nell'analisi dei caratteri propri dell'atto come principio. Per essere principio universale, esso non deve essere solamente atto, ma esserlo in atto (poiché altrimenti esso avrebbe, a sua volta, bisogno di un atto come principio) e non dev'essere in alcun modo commisto di potenza (perché altrimenti la parte costituita dalla potenza farebbe appello a un atto altro da sé); di conseguenza non può avere estensione (poiché questa implicherebbe potenzialità di un ordine diverso delle parti) e dev'essere quindi pensiero, anzi pensiero che nella sua attualità non può avere altro oggetto che se stesso. Questo pensiero è il nous, cioè l'intelligenza, per cui non a caso Kant parla di noumeno.

L'espressione più volte ripetuta in queste ultime righe di « dovere » non significa posizione di un'esigenza che stia come ipotesi a fondamento della ricerca, bensì corrispondenza effettiva alle istanze dell'esperienza di cui viene ricercato il principio, e conferma quindi il carattere dialettico della dimostrazione, cioè quel ricorrente rapporto all'esperienza, in cui consiste la dialetticità del procedimento dimostrativo. Il principio a cui questo processo tende, trascende i termini

dell'esperienza nella loro singolarità e totalità, ma si costituisce e si fonda nell'esperienza stessa come contesto originario. Chi lo ponesse come un principio a se stante fuori del rapporto dialettico con l'esperienza, sarebbe certamente guidato dal desiderio di dare un rilievo più evidente alla trascendenza, ma raggiungerebbe lo scopo opposto, perché la collocherebbe, anziché a livello di principio, sul piano di ciò da cui il procedimento muove. La tendenza a giudicare che il principio abbia maggiore consistenza se acquisti i caratteri dell'evidenza empirica è istintiva, ma altrettanto erronea, quanto sarebbe la fiducia di dare maggiore validità alla dimostrazione di un teorema matematico ricorrendo alla verifica sensibile.

È vero che in tal modo il principio sembra svanire in una situazione priva della concretezza empirica; ma quest'impressione, per sé innegabile, vale — al contrario — come riprova della fondatezza del procedimento con cui si giunge ad esso; giacché se a ciò che viene presentato come principio si potessero attribuire caratteri empirici, questa stessa attribuzione varrebbe come negazione del suo carattere di principio. Il principio è tale, in quanto non si limita a riprodurre ciò che si ritrova nell'esperienza, bensì ne vuole fornire la ragione, e per ciò stesso non può avere i caratteri che si ritrovano nell'esperienza stessa.

Con i chiarimenti ora forniti, l'argomentazione aristotelica e quella kantiana coincidono nell'affermare la presenza attuale dell'intelligenza come principio regolativo dell'esperienza.

3. La comprensione dei rapporti tra l'intelligenza e la realtà è resa più difficile da alcuni presupposti sottintesi, che si dimostrano all'esame equivoci.

È, anzitutto, forte la propensione a ricercare un fondamento di realtà nell'apprensione sensibile, in quanto il senso dovrebbe dare alle affermazioni dell'intelligenza la corposità necessaria perché siano riconosciute reali. Tra le forme di sensibilità quella che viene spesso ricercata come la più idonea allo scopo è la tattilità. Del resto di fronte a qualche spettacolo inatteso o ambiguo ci viene naturale di toccare o di toccarci, per essere sicuri che non si tratti di un inganno della vista e magari di un sogno. A questa disposizione non si sottraggono

del tutto nemmeno i filosofi di professione e, per nominare solo i maggiori, Aristotele nel momento culminante del discorso sull'Atto puro parla di un conoscere che sia appunto un « toccare » e dall'altro lato Kant chiama il noumeno col nome di « cosa », sia pure « cosa in sé ». Particolarmente efficace l'osservazione di Leibniz (lettera a Tomasio del 1669): « ciò che gli uomini percepiscono, cioè vedono, come esteso... non perciò lo chiamano corpo senz'altro, perché pensano che possa essere una mera immagine ο φάντασμα. Ma ciò che, non solo vedono, ma anche toccano, ossia ciò in cui constatano una ἀντιτυπία, questo chiamano corpo, mentre ciò in cui ἡ ἀντιτυπία manca negano che sia un corpo ».

Se l'esame viene proseguito, risulta che si ricorre alla conoscenza sensibile come garanzia di realtà proprio per ciò per cui essa non è puramente o propriamente sensibile. È ancora attuale la limpida pagina delle *Meditazioni filosofiche*, in cui Cartesio ha riassunto l'analisi della conoscenza sensibile. Questa comunica, sì, una certezza caratterizzata dall'impressività e dall'immediatezza, ma essa è rigorosamente circoscritta ai singoli attimi puntuali in cui si compie, e la realtà che essa attesta e garantisce è, infine, quella dei momenti del sentire, colti ciascuno nella loro singolarità. È « reale » che io avverto in quest'istante una superficie colorata, una espansione, il piacere e la pena che li accompagnano; ma la « realtà » non va oltre l'avvertimento, e anzi posso « sentire » presente la gamba amputata e assente un odore che non mi giunge alle narici perché sono raffreddato, udire un ronzio ch'è solo nello stato malato delle mie orecchie, e gioire e soffrire di sensazioni semplicemente sognate. Se, dunque, mi attengo alle sensazioni propriamente dette, esse non mi attestano altra realtà che la sensazione stessa.

Si ricorre, dunque, alla sensazione come garanzia di realtà per ciò che è presente nella conoscenza sensibile, ma non si riduce esclusivamente ad essa, cioè per il tessuto che le rappresentazioni sensibili costituiscono come un tutto, nel quale sono comprese anche le illusioni e le allucinazioni ma che nel suo complesso forma una solida unità di riferimento. Se è vero che molte volte conoscenze particolarmente impresse si dimostrano frutto dell'alterazione dei nostri organi di senso e di quella singolare condizione fisica e

psichica che è il sogno, rimane tuttavia salda una misura per cui riusciamo di regola a distinguere tra realtà e sogno. Essa non è necessariamente valida in ogni singolo caso, ma è sufficiente a garantirci un orientamento di carattere generale. Per tornare a Kant, siamo in grado di distinguere i « talleri » reali da quelli semplicemente immaginati, anche se non siamo sempre sicuri degli inganni del sonno o della miopia.

È a questa misura di realtà che dev'essere commisurata l'intelligenza; ma questa misurazione è offerta dal rapporto costitutivo ed originario che l'intelligenza ha con l'esperienza e di cui è stata già data una prima illustrazione nella parte precedente di questo trattato. Difatti la realtà di cui si domanda la garanzia è quella che si offre nell'esperienza, in quanto questa concresce nella successione delle rappresentazioni sensibili, e si esprime nella loro continuità e costanza. « Reale » è ciò che permane attraverso la mutevolezza e la varietà delle sensazioni e diventa in questo modo il vaglio della loro attendibilità; quindi è intrinsecamente collegato con ciò che assicura all'esperienza una compagine unitaria e continua, cioè la rende comprensibile. È spontaneo e naturale il desiderio di intendere questo principio di unità e di coerenza nella maniera più facilmente adoperabile, cioè nelle forme proprie della ragione (cioè del sapere scientifico); ma esso non può trovare soddisfazione se non nei modi dell'intelligenza (cioè del sapere senz'altro). Quest'uso dei due termini è giustificato dallo svolgimento storico della filosofia sino al secolo XVIII. Esso è stato successivamente oscurato dalla traduzione che « intellectus » e « ratio » hanno avuto nella lingua tedesca e dalla ritraduzione che se ne è fatta nelle lingue latine, giungendo a chiamare « ragione » l'« intellectus » e « intelletto » la « ratio ».

4. Sembrerebbe bello di poter esprimere l'ordine in cui si svolge l'esperienza e quindi la sua « realtà » in una rappresentazione concettuale nettamente determinata. Ciò avviene di fatto nel sapere scientifico; ma a due condizioni: che si attui entro ambiti definiti e che abbia, infine, carattere operativo e pratico anziché schiettamente conoscitivo. Quando si domanda che l'intelligenza sia riferita alla realtà, si

domanda qualcosa di più che l'adoperabilità del sapere scientifico, cioè la tematizzazione di quella « realtà », che nel sapere scientifico viene considerata sotto la prospettiva dell'uso. Ma questa tematizzazione si attua nel rapporto che l'intelligenza ha con l'esperienza e che si differenzia da quello che con essa ha la ragione, in quanto è più intrinseco e completo. Difatti l'intelligenza non sopravviene come un'ipotesi, secondo la quale ordinare l'esperienza per cavarne il sapere scientifico, ma è impegnata in un costante rapporto dialettico che copra l'esperienza nella sua interezza.

L'impressione che l'intelligenza non copra l'intero ambito della realtà e che si opponga ad essa come una parte o come un termine diverso, viene dall'adozione sottintesa di una distinzione ulteriore al presente discorso, cioè la distinzione tra l'intelligenza ch'è la condizione dell'intera esperienza, e l'intelligenza che contrassegna in maniera distintiva un determinato settore dell'esperienza stessa.

Per il primo senso è utile la qualificazione introdotta da Kant e per cui esso viene detto trascendentale. Il termine deriva da un uso, precedente e diverso, per cui venivano qualificati trascendentali i caratteri appartenenti all'essere in quanto tale. Difatti ciò che viene qualificato essere comporta sempre le qualifiche di uno, di vero e di « buono ». Le espressioni devono essere intese nel loro significato originario; difatti se di qualcosa si dice che è, per ciò stesso essa viene detta qualcosa di uno, qualcosa di pertinente ad una forma di conoscenza che sia comunicabile, cioè saputa e in questo senso vera, ed è intesa come qualcosa che ha una sua struttura e in questo senso è « buona ».

Kant ha trasferito quest'uso terminologico alla considerazione dell'intelligenza come principio regolativo dell'esperienza, per indicare ciò per cui l'intelligenza è presente in qualunque momento o grado o termine dell'esperienza, ossia ciò senza di cui nessuno di essi sarebbe possibile.

Ma come dalla cosa è distinta la sensazione (pur essendo anch'essa una cosa, sia pure pertinente al soggetto conoscente) e come, in condizione analoga, è distinto il concetto dalla natura, così dall'unità trascendentale dell'intelligenza viene distinta quella serie di attuazioni dell'esperienza, in cui, entro

l'unità trascendentale dell'esercizio dell'intelligenza, questa si configura come un'attività specificata in confronto con il rimanente tessuto dell'esperienza. Di conseguenza come la sensazione e il concetto, pur partecipando dell'effettività dell'esperienza, si oppongono alla realtà intesa nel senso oggettivo della parola, così l'attuazione dell'attività conoscitiva viene opposta all'intelligenza come principio trascendentale dell'esperienza. Quest'ultima forma di opposizione è resa più difficile dal livello a cui si attua, poiché, mentre l'opposizione di cosa e di sensazione trova il proprio fondamento nell'«oggettività » del concetto, la struttura dialettica dell'intelligenza non consente di esibire una forma di oggettività superiore a quella del concetto, e quindi la stessa distinzione tra i due sensi dell'intelligenza assume, a sua volta, una forma dialettica.

Essa non si può quindi configurare come antitesi di soggetto ed oggetto, bensì come un diverso grado di partecipazione alla medesima sintesi di soggettività e di oggettività. Questa condizione è espressa in termini analoghi da Aristotele e da Kant: da Aristotele, in quanto nell'atto dell'intelligenza soggetto ed oggetto si identificano, poiché essa non può avere altro oggetto che se stessa; da Kant, in quanto nel principio si identificano idea e cosa in sé.

Di conseguenza la garanzia di una maggiore costanza è data principalmente non dal riferimento all'aspetto oggettivo dell'atto conoscitivo, bensì dalla sua valenza complessiva, nella quale soggetto e oggetto tendono ad una reciproca identificazione.

Difatti ognuno di noi avverte il distacco tra quel che ha di più particolare la sua capacità d'intendere, e la validità trascendentale dell'intelligenza, e lo constata nella minore prontezza a cogliere ciò che poi risulta dispiegato nell'esercizio stesso dell'intendere. La disposizione si manifesta anche nell'opacità dell'oggetto, ma si esprime anzitutto nel minor vigore di un'attitudine soggettiva; anzi l'opacità dell'oggetto è il riflesso delle carenze del soggetto. Le operazioni di questa intelligenza che ha oscurità e soste si collocano nella prospettiva costituita dall'uso trascendentale dell'intelligenza come una parte in confronto al tutto.

5. L'istanza di rilevare la realtà dell'intelligenza come principio coincide con quella della sua effettiva attuazione. Ciò suggerisce l'opportunità di qualificarla in termini d'immediatezza, cioè come intuizione.

La qualificazione è utile, purché rimanga salda la connessione con le altre forme del sapere, cioè con quelle caratterizzate dall'uso della ragione come mediazione; poiché in tal modo viene indicato il rapporto che l'intelligenza ha con la mediazione razionale. Difatti il senso con cui il carattere di intuizione viene attribuito all'intelligenza è profondamente diverso da quello che esso ha se viene riferito alla conoscenza sensibile, in quanto non indica più l'anteriorità al processo razionale, bensì la inclusione e l'oltrepassamento di questo.

La confusione tra i due significati è aiutata dall'uso facile, ma infondato della categoria della « misticità », in quanto la qualificazione dell'intelligenza come intuizione mistica viene precisamente dal fatto che alla « misticità » viene attribuita l'incompatibilità col processo razionale ed essa quindi viene intesa come un'immediatezza anteriore alla ragione stessa. L'attribuzione è probabilmente ingiustificata anche quando il discorso si riferisce alla « misticità », se questa viene intesa nella struttura specifica e caratteristica di « cognizione sperimentale di Dio », in quanto l'oggetto stesso di tale cognizione esclude l'immediatezza sensibile; ma è questione da trattare in altra sede. Qualunque sia il modo d'intendere la categoria della misticità, essa non può venire adoperata a qualificare l'operazione dell'intelligenza, in quanto a questa è intrinseco il rapporto con la razionalità.

Difatti l'intelligenza si pone come una forma di conoscenza rivolta a ordinare e ad orientare il tessuto delle relazioni razionali, e perciò non può prescindere da esse. In loro confronto può essere presentata come la capacità di moltiplicarle, accelerarle e condensarle. Ad esempio la prontezza con cui Napoleone ha previsto all'inizio della sua seconda campagna d'Italia che lo scontro decisivo si sarebbe avuto vicino a Marengo, può essere interpretata come un calcolo estremamente veloce dei vari fattori che concorrevano nello scontro tra l'armata francese e quelle nemiche: cioè quantità delle forze contrapposte, tempi del loro spostamento,

conformazione del suolo, possibilità di rifornimenti, ed anche consistenza politica delle forze contrapposte, loro attitudine offensiva ecc. L'interpretazione è probabilmente esatta e, comunque, superiore a quella di chi congetturasse, in maniera mistificante e quindi deteriormente mistica, la presenza di una genialità aliena dalla razionalità. È vero che simili atti dell'intelligenza sono accompagnati di solito da una forte reazione emotiva, e questa conduce a localizzarne l'attuazione in determinate rappresentazioni sensibili; sono perciò proverbiali le connessioni tra la scoperta dell'isocronia del movimento del pendolo e l'oscillazione della lampada nel duomo di Pisa, la scoperta della legge della gravitazione universale e la caduta della mela per Newton, e si potrebbe ricordare molti altri episodi, divenuti per la loro notorietà addirittura banali. Ma è chiaro che l'incisività di determinate rappresentazioni sensibili dipende dall'intensità dell'operazione dell'intelligenza a cui esse si accompagnano ed esclude la relazione opposta, cioè che l'atto dell'intelligenza dipenda da sensazioni, del resto molto comuni e frequenti.

La stretta congiunzione che l'esercizio dell'intelligenza ha col complesso delle operazioni razionali è, dunque, la garanzia del suo rapporto con la realtà, giacché ciò che distingue l'intuizione intellettuale da quella sensibile è la sua possibilità e quindi necessità di riportarsi alla conoscenza razionale e quindi all'esperienza. Si riproduce così, a livello più alto, il rapporto che passa tra le singole sensazioni e il riferimento al tessuto totale dell'esperienza ch'è reso possibile dal concetto. Difatti, come si prova la realtà della singola sensazione mediante il riferimento al concetto, così la realtà dell'intuizione intellettuale è comprovata dalla sua attitudine a mantenere il paragone col complesso delle conoscenze concettuali. Il paragone non consiste nel riportare l'idea al concetto, per due ragioni. La prima è che, se da un lato l'idea può essere presentata come una confluenza estremamente celere e complessa di concetti, essa non assume perciò mai la struttura di una composizione di parti. Difatti, se è possibile ritrovare nella visione anticipatrice di Napoleone molteplici serie di possibili rilevazioni analitiche, la loro composizione non è sufficiente a istituire la visione stessa, poiché vi manca quell'atto del vedere ch'è la condizione propria del conoscere

dell'intelligenza.

In secondo luogo, se, per un verso, l'intelligenza si mostra come la capacità di prendere in considerazione un numero maggiore di conoscenze razionali e di annodarle più strettamente, d'altro canto essa si manifesta in una più sicura prontezza ad intendere i termini dell'esperienza nella loro puntuale singolarità. Difatti anche nel più consueto uso verbale, viene qualificato intelligente tanto colui che sa ricondurre ad unità un numero maggiore di ragionamenti e in ciò si distingue da chi si limita solamente a « ragionare », quanto chi coglie una situazione, una cosa e una persona nella loro puntuale concretezza, in quanto l'intelligenza ha del pari come proprio oggetto i principi e i singoli.

In conclusione, la garanzia di realtà è data all'intelligenza dal suo rapporto con la ragione, non in quanto l'intelligenza sia ridotta alla ragione stessa, bensì in quanto essa porta alla massima unità ed estensione il tessuto di quelle relazioni concettuali, che sono risultate garanzia di realtà per le rappresentazioni sensibili; insomma, la validità reale dell'intelligenza è dimostrata dalla sua intima connessione con l'esperienza, anche se tale realtà non può assumere nessuna delle forme con cui essa si esprime negli altri termini dell'esperienza stessa.

Capitolo IV.

LA FUNZIONE REGOLATIVA DELL'INTELLIGENZA

1. Il lettore che ha seguito sino a questo punto il discorso, può considerare come deludente l'estrema brevità con cui è proposto il tema della filosofia, poiché questo si riduce a riconoscere, oltre al tessuto ricchissimo del sapere razionale, la funzione regolativa dell'intelligenza, come principio unitivo dell'esperienza.

Quella problematicità, di cui si è voluta indicare la rilevanza nella posizione della filosofia, ricopre interamente l'ambito della filosofia stessa, quando sia scorta non soltanto nella purezza indigenziale dell'esperienza, bensì anche nell'esigenza sistematica del principio; esigenza contrassegnata nei riguardi dell'esperienza, non meno che dall'alterità e dalla trascendenza, dalla necessità e dall'imprescindibilità.

La filosofia si può ridurre pienamente a questi due punti: purificare l'esperienza da tutto ciò che le si aggiunge indebitamente allo scopo di offrire una soddisfazione illusoria delle esigenze da esse espresse; e quindi porre in luce nella sua genuinità il principio in cui essa ritrova e da cui essa deriva la possibilità della sua posizione intrinsecamente problematica. Tutta la filosofia, dunque, si può esaurire nell'avvertire in modo consapevole la condizione immanente a ogni grado e momento del conoscere, sotto il duplice aspetto della constatata difettività dell'esperienza e della richiesta integrazione del principio.

Un tale concetto della filosofia può essere accusato con facilità di difetto. L'accusa muove dalla considerazione dell'ampiezza analitica, in cui si è dispiegata e continua a dispiegarsi la sistematica filosofica, o per lo meno dalla costanza, con cui nel suo sviluppo storico si manifestano alcune distinzioni categoriche essenziali, desunte dal modo

della ricerca (logica e metafisica, gnoseologia e ontologia) ovvero dal suo contenuto (filosofia della natura e filosofia dell'uomo, fisica ed etica).

In ogni tempo si è avvertita l'opportunità e la necessità di dare alla ricerca speculativa un corpo di teoremi, con cui individuarne la positiva effettività, nel duplice confronto della creazione artistica e dell'osservazione scientifica. Sembra, non senza qualche giusto fondamento, che la ricerca filosofica perderebbe, lineamenti e consistenza, ove non si traducesse in un complesso determinato di proposizioni: . atte da un lato a distinguere l'atteggiamento della ricerca da un moto meramente lirico, atte dall'altro a differenziare l'oggetto della filosofia da quello delle singole discipline scientifiche.

Senonché l'intento di costituire un corpo di dottrina in tanto ha vera dignità speculativa, in quanto possa essere richiamato dalle sue espressioni potenzialmente infinite (così come è infinita l'esperienza a cui si riferisce) alla sua origine unitaria e insuscettibile di frammentazione analitica, ch'è la considerazione della problematicità dell'esperienza (da cui deriva la molteplicità potenzialmente infinita delle sue determinazioni).

La ricerca speculativa in tanto ottiene l'individuazione, che le si vuol far conseguire mediante un corpo di teoremi, in quanto sia risolutamente rivolta a considerare di ogni possibile oggetto il suo rapporto alle condizioni che rendono possibile in genere l'esperienza. Insomma l'autonomia della ricerca speculativa, a paragone delle altre forme di conoscenza, non viene dal fatto che essa abbia, nel suo stesso porsi, un oggetto distinto dagli oggetti di quelle; bensì in quanto essa riguarda ogni possibile oggetto di conoscenza esclusivamente sotto il rapporto per cui esso è qualcosa che è, non assolutamente ma problematicamente.

L'innegabile brevità della formulazione del tema della filosofia non è prova né di irrilevanza, né di inefficienza, poiché il riconoscimento della funzione dell'intelligenza si concreta in un gruppo di proposizioni capitali e si estende all'intero ambito dell'attività conoscitiva e delle altre attività umane.

La formulazione delle proposizioni capitali in un certo senso è comune a chiunque faccia in qualche modo filosofia;

ma è collegata col grado d'intensità raggiunto nella ricerca speculativa e con le condizioni storiche della cultura in cui essa si attua, e non si può perciò tradurre in un elenco schematico, che ne sarebbe di fatto il fraintendimento e anzi la negazione.

Ciò avviene in quel modo di concepire la perennità della filosofia che consiste nella ricognizione di un certo numero di affermazioni in cui si possa constatare, con adattamenti volenterosi ma non arbitrari, la convergenza dei maggiori sistemi filosofici. I tentativi che sono stati fatti al riguardo e che meritano di essere conosciuti e rispettati, urtano contro la difficoltà pregiudiziale di trascurare proprio ciò che caratterizza la filosofia in quanto tale, cioè l'unità originaria dell'atto dell'intelligenza e la sua infinita varietà di realizzazione storica.

C'è, tuttavia, un altro modo di considerare e presentare la perennità del filosofare ed è quello di partire dalla filosofia che uno comunque sia riuscito ad attuare e muovere di lì per confilosofare con gli altri, ritrovando — attraverso la sterminata varietà delle situazioni — la comunanza di un intento comune. È ciò che si tenterà di fare nella terza parte di questo trattato con una sommaria delineazione dello svolgimento storico del pensiero filosofico. Qui, soprattutto per opportunità espositiva, si riepilogano i principali gangli del discorso sinora svolto. Essi si possono esprimere schematicamente così: la filosofia è sapere e come tale si distingue dal mero conoscere, in quanto è processo dimostrativo; ma la dimostrazione filosofica si distingue qualitativamente da quella che costituisce il sapere scientifico, in quanto non è ipotetico-deduttiva, bensì dialettica; la filosofia è quindi esplicitazione della conoscenza del perché o principio contenuta potenzialmente nell'esperienza; il principio non si conosce né con una rappresentazione sensibile né con una concettuale, bensì mediante il processo dell'intelligenza; questa si manifesta come quell'attualità pura, in cui confronto l'esperienza si costituisce quale divenire orientato e unitario: inesauribile il divenire nella sua problematicità, inesausto il principio nella sua attualità.

La fecondità e la rilevanza del discorso ora riassunto si manifestano, come si è detto, in tutti i campi dell'attività

umana, e anzitutto in quello conoscitivo.

2. La ribadita persuasione della differenza qualitativa tra sapere filosofico e sapere scientifico non toglie la decisiva presenza dell'intelligenza nello sviluppo stesso del sapere razionale. Mentre la commistione delle due forme di sapere è di danno sia per la scienza sia per la filosofia, un sapere di tipo filosofico è necessario in due momenti capitali per lo stesso sviluppo intrinseco del sapere scientifico: l'uno è costituito dal rapporto tra le articolazioni del sapere scientifico, l'altro dal momento genetico delle singole scienze. Difatti, in primo luogo, quando si devono comparare tra di loro forme diverse di scienza, è necessario in qualche misura un atteggiamento anipotetico, in quanto per misurare tra di loro le singole forme di scienza, è indispensabile mettere in questione le ipotesi che stanno a fondamento di ciascuna di esse, se non per altro per stabilire quali tra le ipotesi siano più comprensive. Viene quindi naturale ad esempio di qualificare filosofica la disposizione dello scienziato che, impegnato a paragonare tra di loro le ipotesi dell'animale e del vegetale, è portato dal suo stesso impegno ad attenuare la recisione della loro opposizione reciproca e a ridestare nei due termini una mobilità problematica la quale, condotta alla sua ultima coerenza, toglierebbe la solidità propria della scienza. Se il ricercatore si mantiene fedele alle condizioni del sapere scientifico, egli adotterà un atteggiamento anipotetico solo nella misura richiesta dal togliimento delle ipotesi da cui è partito e riprenderà quindi l'atteggiamento che gli è abituale, sostituendo a ipotesi più ristrette quella che, pur essendo più comprensiva in loro confronto, mantiene tuttavia natura di ipotesi. Gli esempi si potrebbero moltiplicare.

In secondo luogo, l'incidenza dell'intelligenza nella costituzione del sapere razionale si fa anche più evidente nel momento genetico delle singole scienze, cioè quando si costituisce per la prima volta una scienza nuova. Questa si potrà dire costituita e nata solo quando il principio che la caratterizza si sarà consolidato come un'ipotesi sottratta al processo della dimostrazione e quindi all'inquietudine della ricerca, ma essa non può sorgere da altra fonte che la mobilità

problematica dell'esperienza e la dialettica di esperienza e di intelligenza. È il momento difficile e pericoloso in cui il ricercatore orientato al sapere scientifico rischia di vanificarlo, in quanto non rispetti la prima condizione del sapere ipotetico-deduttivo, cioè la libertà dell'ipotesi dalle inquietudini problematiche. Gli esempi sono più evidenti se tratti dalle cosiddette scienze umane, in cui vengono affrontati temi trattati spesso tradizionalmente dai filosofi. Difatti, ad esempio, il ricercatore dei fatti economici corre il rischio di adottare un concetto di utile il quale non si distingue più dal concetto etico di bene. La saldezza della scienza economica che egli vuole costruire, richiede che egli si tenga parimenti lontano da ipotesi troppo ristrette, come, poniamo, l'identificazione dell'utile con l'oro o con la moneta e da quella che non sarebbe più un'ipotesi scientifica bensì l'idea speculativa e perciò anipotetica del bene.

Insomma, se si accoglie la distinzione tra filosofia e scienza nei termini indicati nel presente trattato, viene rifiutata la maggior parte dei modi con cui i cultori di una delle due forme di sapere sono intervenuti nell'esercizio dell'altra. Il rifiuto è suggerito da una serie lunghissima di esperienze storiche. Mi limito ad accennarne due tra le più preminenti. Quanto alla prima, è indubbio che l'efficacia del pensiero aristotelico è stata sminuita dalla congiunzione che egli è stato trascinato a fare tra la concezione autenticamente dialettica del principio e le conclusioni che sembravano più attendibili della scienza astronomica del suo tempo. Le sorti dell'una sono state ingiustamente e ingiustificatamente legate a quella dell'altra, e ne sono state danneggiate in pari tempo la filosofia e la scienza. Riflessioni analoghe suggerisce la vicenda di Kant, la cui eccezionale capacità di tensione dialettica e problematica è stata inceppata dall'accoglimento sostanzialmente dommatico della scienza newtoniana. Anche qui gli esempi si potrebbero moltiplicare, e ognuno di noi dovrebbe aggiungerne qualche nuovo, per conto proprio, in quanto, nonostante ogni cautela critica, siamo tutti portati a congiungere, più strettamente del giusto, col discorso autenticamente filosofico che riusciamo a porre, la simpatia per determinare ipotesi scientifiche, soprattutto se ne scorgiamo, a torto o a ragione, la possibile affinità con le nostre persuasioni speculative ed etiche.

Ma se viene rifiutata la commistione, viene proposta con le considerazioni già svolte una connessione più articolata e più penetrante, in quanto viene rivolta l'attenzione al momento in cui per nascere o per innovarsi le singole scienze richiedono un « habitus », che non è propriamente scientifico, non per il loro svolgimento intrinseco, bensì per la costituzione di quell'ipotesi che ne è il fondamento. In quel momento non è fuor di luogo, come si fa spesso, parlare di un « habitus » filosofico, sia che lo scienziato stesso ne ritrovi il germe al fondo della propria ricerca, sia che il cultore di studi filosofici possa portare il contributo non tanto di singole proposizioni, quanto di una forma mentale professionalmente educata. V'è di più: talvolta anche in singoli passaggi interni a una determinata costruzione scientifica si rende necessario, chiunque sia a farlo: scienziato o filosofo, l'abbandono della procedura rigorosamente razionale e quell'approccio all'esperienza ch'è tipico dell'intelligenza. Anche in questo caso la sanità del sapere scientifico richiede che, superata l'eccezionalità della situazione, sia ripresa la stretta osservanza delle regole metodologiche abituali.

3. Osservazioni analoghe valgono per la presenza dell'intelligenza nel campo delle attività pratiche. Si dimostra, anzitutto, ancor oggi valida la distinzione classica delle due forme di praticità: quella poietica e quella più strettamente pratica o etica, a seconda che il fine sia esterno o interno all'azione. Difatti l'azione poietica o produttiva ha la propria ragion d'essere nell'oggetto a cui conduce, mentre quella etica ha la ragione in se stessa, cioè nell'azione in quanto tale.

Per quel che riguarda il campo dell'attività poietica vale quanto si è già detto a proposito della scienza, poiché di questa è stato messo in rilievo, in accordo con l'epistemologia contemporanea, precisamente il carattere poietico o produttivo; difatti il sapere scientifico si svolge come un tessuto di relazioni conoscitive, ma, radicato com'è nell'ipotesi, è anzitutto un porre, e in questo senso un agire di carattere produttivo, sicché, accanto alle scienze più astratte, quelle cosiddette applicative e le tecniche corrispondenti sono parti di un unico genere di attività.

Quindi anche nell'estensione del porre scientifico ch'è il mondo della tecnica, l'intelligenza ha una funzione capitale, ma nettamente distinta dalla struttura intrinseca dell'operare tecnico-scientifico, il quale deve la propria efficacia alla rigorosa esclusione di tutto ciò che non sia razionale. È perciò giustificata la diffidenza che gli operatori di questo campo hanno per quelle forme di conoscenza che sembrano avere in comune con l'intelligenza il carattere dell'intuizione e dell'immediatezza: esse non possono non essere considerate come incrinature della serietà del lavoro complessivo e tollerate solo come difetti e lacune inevitabili in chi non ha pienamente raggiunto il livello della razionalità. L'intelligenza è, allora, un disturbo tollerabile sino a che rimane poco efficiente.

Ma l'intelligenza, genuinamente intesa, ha una sua funzione positiva ed insostituibile non all'interno delle singole forme dell'operare produttivo, bensì all'origine della loro costituzione o quando ne viene messa in questione l'impostazione precedentemente assunta. Come la storia della scienza, anche la storia della tecnica è punteggiata, nei gangli più importanti del suo sviluppo, da intuizioni che hanno interrotto la rigorosa attuazione del disegno razionale col togliimento temporaneo delle ipotesi assunte, cioè con un atteggiamento per sé anipotetico. Anche nella tecnica questi momenti sono spesso segnati da forti risonanze emotive, e, preso dall'impeto della scoperta fatta, lo scienziato può abbandonarsi al canto e alla gioia, ritenere di avere fatto dimostrazioni in sogno o aggirarsi addirittura nudo tra la gente per la subitanità di una intuizione avuta mentre faceva il bagno. Assolto il proprio ufficio nei momenti di crisi, l'intelligenza deve cedere il passo alla procedura della ragione.

Più complessa è la funzione dell'intelligenza nel campo dell'attività pratica intesa nel senso etico della parola. Anche le azioni che non hanno il proprio fine fuori di sé possono essere trattate col metodo della razionalità, e le ipotesi da cui esse sono rette si ritrovano in alcune convinzioni germinate dall'esperienza di intere generazioni e spesso condensate in massime di carattere proverbiale. Ci riferiamo evidentemente non alle enunciazioni con cui si è portati di solito a nobilitare la propria condotta e che costituiscono spesso, con le migliori

intenzioni astratte, un inganno non solo per gli altri ma per quelli stessi che le compiono; bensì alle direttive che vengono seguite di fatto e spesso senza una consapevolezza riflessa, non di rado in contrasto con le dichiarazioni verbali. Esse si possono ricondurre alla difesa della propria individualità nei termini più immediati, e sono direttive che hanno ancora forte il sapore della terra.

Da queste premesse chiaramente definite nella loro sostanza, anche se il più delle volte non espresse in parole precise, si svolge la deduzione degli atti concreti della condotta pratica ed essa ha un rigore analogo a quello della procedura scientifica, anche se chi riempie la deduzione non sa di essere uno scienziato, come i parlanti non sanno di essere — secondo l'acuta notazione molieriana — dei prosatori.

Anche in questo campo dev'essere distinta la procedura dell'intelligenza dalla procedura della ragione; ma le occasioni di dover risalire da questa a quella sono più frequenti che non nell'attività scientifica e tecnica e più ricche di carica emotiva. Difatti nella condotta pratica è più urgente l'esigenza di risalire dalle ipotesi concretamente adottate all'atteggiamento anipotetico dell'intelligenza; essa richiede una vigilanza anche maggiore nel mantenere la distinzione tra le due procedure. Può giovare allo scopo il franco riconoscimento che come si dà scienza di qualunque altro aspetto dell'esperienza, è possibile fare scienza anche della condotta che viene qualificata morale, in quanto anche in questo settore sono rintracciabili ipotesi più idonee di altre a spiegare l'aggrovigliata fenomenologia delle relazioni umane; sono esemplari al riguardo le indagini di C. Levi Strauss sul modo d'intendere le parentele in confronto alla eventualità dell'incesto. Quindi molti temi trattati sinora abitualmente dalla morale filosofica possono essere trasferiti all'indagine scientifica e sottoposti a una procedura rigorosamente razionale.

Quando sia riconosciuto alla possibilità di una trattazione scientifica un settore più ampio di quello ammesso tradizionalmente per i comportamenti umani, rimane intatta anche per una scienza del genere (comunque essa si chiami: sociologia, antropologia ecc.) l'istanza dell'esercizio dell'intelligenza nel momento in cui si costituisce l'ipotesi da cui quella scienza muove; ma quest'istanza va oltre la

costituzione di una scienza, riguardando il costituirsi stesso di un'azione che abbia il fine in se stessa. Tra gli strumenti rivolti a stabilire più da vicino in che consista la distinzione tra l'azione che ha il fine fuori di sé e quella che lo ha in se stessa v'è anche l'uso di due termini sinonimi: etica e morale; senonché essi sono stati diretti di volta in volta a significati opposti. Difatti essi indicano da origini linguistiche diverse la stessa cosa, cioè il costume, l'uno in greco (« ethos »), l'altro in latino (« mos »), e il costume è suscettibile di due interpretazioni profondamente diverse, cioè o come la constatazione di una certa somiglianza nella condotta effettivamente seguita, o come l'indicazione di una legge a cui la condotta deve conformarsi: nel primo caso l'accertamento di un complesso di fatti, nel secondo l'ingiunzione di un dovere. È probabile che nell'uso effettivo i due significati siano andati strettamente congiunti, anzi intrecciati reciprocamente in maniera indistricabile, in quanto si è giudicato sempre che la condotta umana fosse retta da leggi diverse da quelle fisiche; senonché il riconoscimento generico di tale diversità non è sufficiente a stabilire la differenza tra i due significati, in quanto rimane da determinare se tali leggi, diverse da quelle fisiche, siano oggetto della ragione o dell'intelligenza.

Se sono oggetto della ragione, esse costituiscono il tema di una trattazione scientifica e si costituiscono come ipotesi; se sono considerate dall'intelligenza, sono tema di una dimostrazione dialettica e valgono come principio. Quindi il carattere di azione avente il fine in sé si attua primariamente e più intensamente nell'azione anipotetica. Essa avrà il nome suggerito dalla formazione personale ricevuta e da segrete simpatie culturali: un illuminista preferirà senz'altro la parola di origine greca, e la chiamerà etica; chi non è illuminista la chiamerà morale.

L'azione anipotetica ha un legame così stretto con l'intelligenza da identificarsi con essa; giacché l'intelligenza è propriamente la sola attività ad avere il fine in se stessa. Questa riflessione costituisce probabilmente l'interpretazione più attendibile dell'uso pratico inteso da Kant come il grado supremo della ragione, così come risponde all'uso kantiano la qualificazione di ipotetica assegnata all'azione che non sia determinata esclusivamente dall'intelligenza (Kant dice: dalla «

« Vernunft » e si traduce di solito come ragione, ma si intende « intellectus »).

L'intero senso dell'ultimo discorso andrebbe perduto, se esso non fosse strettamente collegato con tutta l'argomentazione precedente. Ciò avviene quando l'uso pratico dell'intelligenza viene identificato con una fede la quale sia negazione della ragione, comunque intesa, e quindi — lo si è già accennato — viene concepito come un'insurrezione del sentimento contro le spietate conclusioni di un atteggiamento autenticamente conoscitivo. L'impulso più forte viene al riguardo dalla persuasione che, mentre nel mondo della natura non v'è contraddizione che non sia sanata dall'intelligenza, a questa si oppone nel mondo umano l'espansione paurosa di ciò che è eticamente e moralmente negativo. Quindi viene prodotta una frattura tra l'intelligenza quale principio delle leggi scientifiche naturali e quale principio del dovere morale, e ne vengono conseguenze in ogni caso rovinose. Una prima eventualità è che la concezione del principio resti nei limiti della razionalità scientifica, e in tal modo da un lato viene meno la possibilità del sapere filosofico e d'altro canto quello scientifico manca dell'idea regolativa che gli è necessaria. L'altra eventualità è che l'attività etica venga intesa come una tensione passionale la quale non riesca a tradursi in termini di validità universale, e di riflesso travolge la stessa validità di ogni forma di sapere.

Insomma, la genuinità del processo ascensivo nella ricognizione dell'esperienza richiede che la stessa attività morale sia considerata in prosecuzione e continuità con le forme del sapere. Il sospetto che l'argomentazione filosofica valga a spiegare le apparenze contrastanti della natura con la funzione unitiva e regolativa del principio, ma non riesca a dar ragione della infinita e mostruosa capacità dell'uomo a ostacolarla, ossia a fare il male, nasconde in realtà una inadeguata comprensione della dimostrazione dialettica anche là dove si dichiara di accoglierla. Se veramente l'intelligenza non è negata, ma attuata dalle contraddizioni dell'esperienza, ciò vale in pari tempo per la natura e per l'uomo, e la difficoltà a riconoscere questo rapporto là dove esso tocca troppo direttamente la nostra emotività, prova semplicemente che il nostro sforzo d'intendere il principio è ancora trattenuto e

impedito da una problematizzazione insufficiente dell'esperienza stessa. Questo limite fa riferire al principio modalità che sono effettivamente care a chi le compie, ma che impediscono d'intenderlo con la necessaria purezza. È segno che l'intelligenza in cui si ritrova autenticamente il principio, viene ancora limitata da condizionamenti propri della ragione.

L'intelligenza assume, dunque, un valore morale, in quanto, anche sotto l'aspetto pratico, stimola a un processo continuo di togliimento delle ipotesi e quindi a una più genuina esplicazione della tensione problematica dell'uomo.

5. Si congiunge con questo l'aspetto religioso, considerato anzitutto, per usare il linguaggio della teologia cristiana, come un'attitudine « naturale », cioè pertinente alla natura umana e anteriore all'annuncio di una rivelazione e dei problemi che essa pone. In questa prospettiva il sapere filosofico assolve un compito catartico, in quanto libera il concetto di Dio, cioè dell'autore della rivelazione, dalle deformazioni antropomorfe e politeistiche. In questo senso la filosofia costituisce una condizione soggettivamente necessaria per l'accoglimento della rivelazione. Non meno importante è il compito che la filosofia assolve all'interno stesso dell'accoglimento della rivelazione, in quanto fornisce, almeno negativamente, lo strumento per distinguere ciò che appartiene alla conoscenza « naturale » da quella sovrannaturale, cioè comunicata mediante la rivelazione.

Molte volte viene fatto giustamente in questo contesto il nome della ragione, come uno dei due termini in cui si pone il rapporto tra la conoscenza naturale e quella sovrannaturale; senonché in tal modo resta oscurata la funzione dell'intelligenza, che si distingue, per sé, tanto dalla ragione quanto dalla fede: dalla prima per i tratti distintivi del suo procedimento dimostrativo — che non è ipotetico-deduttivo, bensì dialettico —, dalla seconda per il carattere dimostrativo in generale. Si palesa in tal modo il più complesso rapporto che l'intelligenza ha con la fede, in quanto ne è radicalmente diversa per la sua struttura costitutiva, ma ha, almeno sino a un certo punto, comune con essa il tema, cioè Dio.

Nel periodo classico la filosofia è stata chiamata anche

teologia e in tutte le epoche essa ha avuto stretti rapporti con le discipline chiamate teologiche, con alternanza di contrasti e di accordi e con una sostanziale affinità dei temi trattati.

Dalle teologie poetiche della Grecia antica alle più elaborate elucubrazioni contemporanee della teologia della morte di Dio, si riscontra un carattere comune: il divino è assunto costantemente come un punto di partenza, ed esse si svolgono a partire dall'accoglimento della persuasione della sua presenza (sia pure una presenza di morte). Al contrario, per la filosofia, almeno là dove essa si è mantenuta tale, il concetto e il nome di Dio, quando vi si ritrovano, sono un punto di arrivo.

Se si osserva che, comunque raggiunto, il punto di arrivo può diventare, a sua volta, un punto di partenza, si fa necessario un ulteriore chiarimento, e cioè che per la filosofia ciò può avvenire solo se si mantiene il rapporto dialettico tra partenza ed arrivo. La differenza tra i due modi di considerare Dio si è fatta anche più evidente al nostro tempo, perché è risultata più chiara l'affinità della scienza teologica con le altre scienze. Anche la teologia è una scienza, in quanto parte dall'ipotesi iniziale della rivelazione e da essa deriva l'esplicitazione delle conseguenze razionali in essa implicite; anche la teologia muove dall'esperienza, pur se questa non è così largamente comunicabile come quella trattata dalle altre scienze, sia perché essa è più particolarmente legata alle condizioni psicologiche individuali del soggetto, sia perché — come affermano quelli che la dichiarano — essa proviene direttamente da Dio per rivelazione.

Sotto questo riguardo, la teologia e la scienza nell'uso più abituale della parola si distinguono nettamente dalla filosofia, in quanto per questa il principio non può mai assumere la forma di un'ipotesi ed è quindi sempre collegato dialetticamente con l'esperienza.

Il discorso ora compiuto, anzi richiamato fa giungere abitualmente alla conclusione che la filosofia non assicura, dunque, certezza quanto a Dio; ma, come è da sperare che sia chiaro a questo punto della trattazione, la conclusione risulta indebita, in quanto sorge dal disconoscimento del carattere dimostrativo che la scienza (inclusa quella teologica) ha in comune con la filosofia e dalla peculiarità che la dimostrazione

assume in quest'ultima, specialmente per il carattere metafisico che la filosofia assume come dottrina del principio, in quanto, muovendo dalla considerazione del mondo, giunge ad affermare un principio atto a darne una spiegazione valida.

La natura dialettica della dimostrazione non toglie, anzi richiede che il principio abbia caratteri ben precisi. Un primo carattere è costituito dalla sua attitudine di dar ragione dell'esperienza nella sua totalità e quindi di riferirsi costantemente ad essa. Ciò significa che esso dev'essere in grado di sostenere il paragone con qualunque aspetto o termine dell'esperienza, in modo da poterne dare effettivamente ragione.

Ne viene che una ricognizione la quale mettesse in luce qualcosa che non sia stato considerato precedentemente nell'esperienza stessa, richiederebbe una rinnovata analisi del concetto di principio.

Con questo primo carattere ne è congiunto strettamente un secondo. Per poter dare realmente ragione dell'esperienza il principio non può riprodurre in sé ciò che appartiene all'esperienza, in quanto questa costituisca una richiesta di spiegazione. Il principio per dar ragione dell'esperienza non può limitarsi a ripeterla. Con questo secondo carattere è congiunta una concezione molto antica, ma bisognosa ancor oggi di essere rettamente intesa. Mi riferisco all'affermazione aristotelica che il principio dev'essere in pari tempo motore e immobile. I fraintendimenti cominciano dall'espressione verbale, cioè dalla facilità con cui anche chi non dovrebbe dimenticare che movimento non significa in questo caso passaggio da un luogo all'altro, bensì ogni forma di mutamento e di divenire e quindi, in primo luogo, il passaggio dall'una all'altra forma di essere, cioè il nascere e il perire. Tolta l'immagine ingannevole di un principio meccanico (una specie di grande stantuffo dell'universo), resta la difficoltà che il principio, in pari tempo, ha rapporto col divenire ed è sottratto al divenire stesso. La difficoltà si rimuove con una procedura analoga a quella con cui si intende che il concetto riesce a dar ragione delle cose a cui si riferisce principalmente perché non è una cosa e non ne condivide i caratteri. Difatti(ad esempio, il concetto scientifico della relatività generale non è, a sua volta, relativo, in quanto con gli accorgimenti adottati per

togliere a precedenti concezioni fisiche le limitazioni a cui esse andavano soggette per avere trascurato la componente temporale, i motivi che le rendevano controverse risultano elementi interni alla concezione nuova e più comprensiva. Insomma, il principio può dar ragione dell'esperienza, in quanto, costantemente collegato ad essa in un rapporto dialettico, soddisfa l'istanza contenuta nella sua « mobilità » e non riproduce la « mobilità » stessa, bensì ne dà la ragione e perciò non è caratterizzato da essa. Come si è accennato, esigenza analoga si ritrova in qualunque concetto, il quale è sì partecipe dell'esperienza, in quanto fornisce la ragione che i singoli termini dell'esperienza non hanno, ma non si fa a sua volta termine dell'esperienza stessa.

Un terzo carattere del principio è desumibile dalla speciale intensità che la relazione tra esperienza e concetto assume quando si tratti del principio, per il diverso grado di problematizzazione che il sapere filosofico ha in rapporto al sapere scientifico. Infatti il concetto del principio non solo non può, al pari di ogni concetto, riprodurre in sé i caratteri che l'esperienza ha in quanto tende al principio stesso, ma non si può costituire nemmeno come una prosecuzione o una continuazione dell'esperienza stessa. Ciò avviene anche nelle trattazioni più vigilate e persino in quel monumento di criticità ch'è il pensiero kantiano, quando la funzione regolativa dell'idea viene entificata nella cosa in sé. Il principio non può essere, in alcun modo, « cosa », neanche con la più raffinata estenuazione dei caratteri dell'esperienza sensibile. Non basta che questi siano ridotti; essi devono essere semplicemente eliminati.

La presenza e la soddisfazione delle esigenze indicate con i tre caratteri ora delineati mostrano quanto sia preciso e rilevante il contributo che una dottrina rigorosa del principio dà alla concezione di Dio, nonostante anzi in forza del suo costante rapporto dialettico con l'esperienza. L'osservanza delle istanze speculative ora ricordate conduce a togliere anche le più sottili sfumature di una rappresentazione indebitamente antropomorfa, poiché ne emerge il concetto di un principio del tutto libero dalle dispersioni spaziali e temporali e infrangibilmente unito nell'atto dell'intelligenza.

6. A questo punto è facile che siano opposti alla nuda verità intellettuale i caratteri ben più vivaci presentati dalla tradizione religiosa cristiana.

Anche quest'opposizione è costituita in buona parte da fraintendimenti. È dovuta anzitutto a fraintendimento la persuasione largamente diffusa che con una tale concezione l'intelligenza di Dio sia rinchiusa nella conoscenza di se stessa e lasci fuori di sé la conoscenza del mondo. La persuasione è pressoché generale, se ci si riferisce alla formulazione che di questo punto si trova nella dottrina aristotelica, là dove è detto che Dio, essendo puro pensiero e non potendo avere altro oggetto che se stesso, non conosce il mondo. In sede d'interpretazione storica, è da opporre che l'affermazione può essere intesa solo nella prospettiva da cui essa muove. Difatti siccome Aristotele muove dalla considerazione del divenire e ricerca un principio atto a darne ragione, l'argomentazione da lui svolta è costantemente riferita al divenire stesso, e la proposizione conclusiva da lui raggiunta ha il senso che Dio non può conoscere il mondo come un oggetto a sé estraneo, bensì entro l'orizzonte della propria azione « motrice ». L'argomentazione trova riscontro nella distinzione kantiana tra pensare e conoscere, in quanto chi « pensa », cioè procede come pura intelligenza, non « conosce », cioè non adotta i procedimenti della ragione e della sensibilità. Qualcosa di analogo può essere affermato sullo stesso piano della ragione, in quanto chi attua una conoscenza razionale, non ha perciò una conoscenza sensibile dei suoi oggetti; ciò è specialmente evidente nel sapere del matematico, il quale certamente ragiona le qualità matematiche delle cose, ma non le conosce perciò sensibilmente. Potremmo, dunque, dire tranquillamente che egli non « conosce » le strutture matematiche delle singole cose, ma non neghiamo perciò che le « sappia ». L'antica proposizione aristotelica non ha, sul piano in cui si pone, un significato diverso.

Rimane tuttavia l'impressione che, raggiunta filosoficamente la certezza dell'essere di Dio, il sapere filosofico sarebbe incrementato dall'assumerla fuori dal cerchio dialettico, cioè dal porlo per sé stante e considerare il suo rapporto col mondo muovendo dallo stesso essere di Dio.

Questo procedimento è assunto, in qualche modo, dalla scienza teologica, quando, posta l'unità e trinità di Dio, ne considera le conseguenze, con procedura analoga a quella con cui lo scienziato deriva dal principio proprio della sua disciplina ciò che vi è implicito senza ritornare sulla procedura con cui è giunto ad esso. La procedura non è probabilmente così tranquilla nemmeno per le forme del sapere scientifico; di certo non è ammissibile per il sapere filosofico, poiché il pensiero in cui viene identificato il principio non può essere mai collocato sullo stesso piano su cui si pone il pensiero del singolo ricercante, in quanto non è la riproduzione, bensì la ragione di questo.

Può darsi che ad un esame più attento risulti che l'indagine non è giunta al grado di rigore necessario perché si possa parlare di principio, e allora la sola cosa da fare è di riprendere la ricerca. Può darsi che sopraggiunga, dopo rinnovati tentativi, la persuasione che la ricerca sia effettivamente impossibile e che essa possa sì passare da un'ipotesi all'altra (da una meno comprensiva ad una più comprensiva), ma non giunga mai al traguardo dell'anipotetico. Ma allora è da esaminare se, per avventura, l'anipotetico non sia ricercato nei modi propri dell'ipotesi e che debba essere ritrovata in tal modo di ricerca la sua in trovabilità.

Molti che parlano sinceramente di Dio, sono in realtà sulla traccia del primo degli dei e hanno quindi ragione se constatano il contrasto tra la loro intenzione e il risultato raggiunto, e anzi devono essere invitati nell'interesse stesso dello scopo che perseguono, a riconoscere la contraddizione in cui sono caduti, se non se ne sono accorti. Un'occasione opportuna può essere offerta dal problema che ora viene discusso, cioè in quale senso Dio conosce il mondo. Se si dovesse constatare che secondo la procedura adottata lo conosce come un oggetto a sé estraneo, la constatazione è un invito a rivedere l'intero itinerario della ricerca; così come la conclusione che Dio conosce il mondo in un altro modo può essere un indizio di essere sulla via giusta.

Il carattere di « immobilità » è soggetto a un fraintendimento anche più generale in quanto si suppone che essa significhi assenza di attività. Il fraintendimento deriva dalla trascuranza di una distinzione che è chiaramente

presente già nel pensiero di Aristotele, quella tra movimento ed atto, ed esso si riporta infine al disconoscimento della funzione dell'intelligenza. Il discorso assume maggiore efficacia emotiva, quando all'intelligenza viene opposto l'amore.

Ciò che si intende dire con quest'ultimo richiamo è del tutto pertinente al discorso intorno al principio, poiché con amore s'intende la libertà dalle strettoie di una considerazione meramente razionale. Ma è altrettanto doveroso lo sceveramento tra i significati che l'amore può assumere e che rappresentano una forte analogia, se non una più stretta affinità, con quelli dell'intuizione. Difatti come l'intuizione esprime con proprietà il carattere dell'intelligenza, cioè di un sapere superiore a quello della ragione, ma viene adoperata non meno frequentemente per designare la conoscenza sensibile inferiore a quella della ragione stessa, altrettanto avviene per il nome, altrettanto e anche più suggestivo, dell'amore. Perciò uno degli uffici più utili che la riflessione filosofica assolve in confronto all'esperienza religiosa è quello di mantenere vigile la differenza radicale che passa tra i due sensi dell'amore. Non è solamente un compito impopolare, ma anche essenzialmente difficile per la differenza talvolta quasi impercettibile che passa tra fenomeni apparentemente simili ma separati realmente tra di loro da una diversità abissale. Per l'analisi delle singole situazioni sono stati apprestati nuovi strumenti dall'affinamento delle scienze psicologiche; ma il criterio direttivo non può essere fornito che da una considerazione teoretica, cioè dal riconoscimento della funzione specifica dell'intelligenza.

Quando quindi si afferma che Dio è amore, il solo mezzo disponibile per difendere quest'affermazione dalle confusioni dell'interpretazione emotiva, è di ricondurre l'affermazione stessa all'altra affine, se non sinonima, che Dio è intelligenza. È probabile che la riconduzione sia ostacolata da una sostituzione sottintesa, cioè quella dell'intelligenza con la ragione. E allora è vero che ciò che si intende esprimere col nome dell'amore indica l'esigenza di superare il livello della razionalità, ma quest'esigenza coincide col riconoscimento della funzione dell'intelligenza. Ciò è riconosciuto di fatto nella stessa esperienza religiosa, quando ha per rapporto non gli dei,

ma Dio, poiché per quanto varie e a volte sconcertanti possano essere le manifestazioni dell'amore divino, e per quanto esse siano intrecciate e inviscerate col divenire storico, esse sono riportate sempre alla misura conoscitiva ed etica dell'universalità, cioè ancora una volta dell'intelligenza.

Se dovesse risultare che Dio ama in altro modo, la sola conclusione che se ne potrebbe trarre è che non si tratta di Dio.

7. L'identificazione di Dio con l'intelligenza giova al riconoscimento di due caratteri presentati dalla tradizione religiosa: la provvidenzialità e la personalità.

Il concetto di provvidenza incontra difficoltà insuperabili in una procedura razionalistica, poiché questa consiste nel proporre all'esperienza come misura una predeterminata formazione concettuale. Quindi o questa è configurata in tal modo da riprodurre l'esperienza nei suoi caratteri più generali, e allora non ha un contenuto proprio e di conseguenza risulta vuota; oppure essa, come ogni ipotesi scientifica, consiste in una prospettiva particolare e quindi molto presto risulta contraddetta da quegli aspetti dell'esperienza che non sono riducibili all'ipotesi adottata. Nel primo caso la provvidenza è un nome vuoto per indicare la regolarità del processo naturale; nel secondo caso consiste nel sovrapporre alla realtà dell'esperienza un disegno parziale e arbitrario. Il concetto di provvidenza non si può porre se non al livello dell'intelligenza, sul cui piano esprime una regolatività che non è riducibile nei termini propri del sapere scientifico. Questo carattere è chiaramente espresso dalla tradizione religiosa, per cui la provvidenza non è né la mera constatazione del procedere storico né la sua riconduzione a un disegno razionalmente determinabile, bensì una forma molto più complessa di spiegazione della realtà. Perciò è estremamente facile che il richiamo alla provvidenza, se viene compiuto sul piano della razionalità, abbia come effetto la delusione. Infatti — come si è già accennato — vi sono due possibilità: o il principio adottato per la spiegazione razionale è così povero di contenuto da consistere nella mera constatazione della presenza storica, e allora non aggiunge nulla alla constatazione stessa; oppure esso viene configurato in aderenza ai desideri del ricercatore,

che partono da quello della sopravvivenza e si estendono quindi a tutti gli aspetti che la rendono appetibile, e allora dimostra molto presto la propria natura che non è conoscitiva, bensì emotiva. Si produce insomma una strana congiunzione e mescolanza di sentimento religioso e di procedura scientifica che conduce in realtà alla vanificazione dei due atteggiamenti malamente congiunti. La procedura autenticamente scientifica non può non condurre all'istanza di una considerazione della realtà nella sua interezza; ma questa ha una struttura qualitativamente diversa, cioè anipotetica, e rimanda all'intelligenza. In conclusione, il fallimento di una concezione razionalistica della provvidenza non dipende dall'impossibilità di concepire la provvidenza, bensì da quella di concepirla in termini razionalistici. Appartiene invece all'esperienza religiosa la persuasione di una partecipazione più diretta alla comprensione del governo divino del mondo, ma, se l'esperienza è autentica, essa non consiste mai nel prestare a Dio la procedura propria della provvidenza razionalistica, bensì nel decifrare attraverso le apparenze disperse del divenire stesso la trama di una forma superiore di spiegazione.

Una consapevolezza più genuina delle caratteristiche proprie e della procedura scientifica e del sentimento religioso disperde quell'immagine subconscia, per cui il governo provvidenziale di Dio si attuerebbe nei modi propri della previsione razionale, e in pari tempo soffrirebbe della mostruosa grandezza dei termini a cui dovrebbe riferirsi, quasi si trattasse di un « manager » a cui non basta fissare precise direttive di azione, ma, per assenza di collaboratori validi, è costretto ad occuparsi delle loro più minute applicazioni. Se ci si fa consapevoli di questo presupposto subconscio, ci si accorge che esso è doppiamente ingiustificato: anzitutto, perché il « manager » è veramente tale, se individua con chiarezza il proprio compito e quindi non invade la mansione applicativa degli esecutori; in secondo luogo, perché il problema della provvidenza si pone precisamente in quanto una parte o aspetto della realtà non può essere spiegato nei modi propri del governo « manageriale ». La posizione del problema è integrata dalla considerazione di talune situazioni, nelle quali anche al livello dell'esperienza tipicamente umana, si manifesta una forma più complessa di governo, cioè quella

propriamente politica, nella quale chi governa è chiamato a congiungere con la forma razionale del « manager » un intervento più direttamente esecutivo, e si manifesta quando non gli basta garantire l'osservanza della tecnica giuridica e amministrativa, ma gli è necessaria un'iniziativa più dichiaratamente politica. Perciò viene spontaneo di assimilare la provvidenza all'esercizio della sovranità e nell'assimilazione sono egualmente forti due tendenze: l'una a concepire Dio come un sovrano assoluto, nei confronti del quale occorra avere una remissività ancora maggiore di quella che viene praticata di fatto verso i tiranni, e l'altra a costituzionalizzare, cioè a razionalizzare per quanto è possibile il governo provvidenziale di Dio. Ambedue le tendenze sono destinate per la medesima causa al fallimento, in quanto contraddicono alla condizione che ha fatto nascere il problema della provvidenza, cioè l'insufficienza di una spiegazione meramente razionale, e si distinguono tra di loro solamente per un motivo psicologico, in quanto la prima viene dal pessimismo e la seconda dall'ottimismo; ma tutte e due si riconducono al medesimo errore, perché ricercano la soluzione del problema sul piano su cui questa non è possibile. Insomma, è la considerazione razionale della storia a far nascere il problema della provvidenza, ma questo si risolve solo in quanto la ragione possa essere trascesa nell'intelligenza.

Analoghe riflessioni valgono per il tema della personalità. Anche questo sorge come esigenza dal terreno della costruzione della ragione; anche questo può suggerire la confusione tra due forme di conoscenza che si trovano l'una al di qua, l'altra al di là della ragione, rigorosamente intesa; anche questo trova soluzione in tanto in quanto esso possa divenire tema dell'intelligenza nel senso più proprio della parola.

Molto spesso si crede che il carattere della personalità sopraggiunga al principio per un atteggiamento emotivo, come se il sentimento rimanesse insoddisfatto dalle argomentazioni propriamente teoretiche. Esso deriva invece dalla struttura stessa dell'argomentazione, in quanto, — come si è ampiamente mostrato — il principio non può essere raggiunto con una dimostrazione di struttura ipotetico-deduttiva, bensì richiede una procedura dialettica, la quale, implicando una

forma di ritorno su se stessa, attesta la presenza di una coscienza logicamente valida. A questo punto è superfluo il rilievo che tale coscienza non può essere intesa in un senso meramente psicologico, bensì importa un significato propriamente teoretico. Le difficoltà che presenta la concezione effettiva di quell'atto mentale che è la dimostrazione dialettica, non tolgono che esso sia un atto profondamente diverso da quello che si ritrova nella coscienza empirica. Può darsi che le difficoltà siano tanto forti da impedire di fatto l'attuazione di quella dimostrazione; ma ciò non porta a tradurre l'istanza di concepire il principio in termini di personalità mediante forme che gli sono ripugnanti.

Ancora una volta la strana coincidenza del sentimento religioso e della procedura scientifica conduce a voler attribuire a Dio i caratteri dell'individualità empirica; ma essa soffre di una doppia carenza, in quanto da un lato toglie al sentimento religioso la sua portata metafisica, e dall'altro attribuisce al procedimento scientifico una dignità metafisica che gli è estranea.

L'istanza d'intendere il principio come personalità trova invece aiuto e corrispondenza in un settore effettivo dell'esperienza umana, cioè nella tensione da cui è sollecitata quando passa dalla considerazione ipotetica a quella anipotetica; ma allora la personalità non prende la forma delle realizzazioni empiriche, bensì quella della presenza di un'attitudine rego-lativa che eccede il livello del sapere meramente razionale.

L'esperienza religiosa verrà colorando il senso della personalità di Dio con attribuzioni di suggestione più evidente; ma queste costituiscono (se e quando la costituiscono) un'integrazione del discorso intorno a Dio solo in quanto contengono, almeno implicitamente, una persuasione, e quindi un'integrazione, di carattere metafisico.

In conclusione, l'intelligenza assolve una funzione propria e insostituibile nell'esperienza religiosa, in quanto, pur non invadendone il campo, ne costituisce una garanzia di autenticità.

Capitolo V.

CHE COS'È LA FILOSOFIA

La ricognizione della presenza dell'intelligenza nelle varie forme dell'esperienza umana consente, infine, di stabilire con maggiore precisione la consistenza e l'ambito della filosofia e di definire più esattamente il suo rapporto col sapere.

Non c'è campo o settore, al quale l'animo del filosofo non si possa e non si debba estendere, curioso e desideroso di ricerca. Sotto questo rispetto il campo della sua indagine è ampio non solo quanto quello delle singole scienze, ma addirittura quanto quello del sentire e dello stesso opinare; il corpo teoretico della filosofia si fa esteso quanto quello che comprenda qualunque conoscenza umana. *Nihil humani a me alienum puto.*

L'impressione, vaga e oscillante, che in un certo senso la filosofia si identifichi col sapere senz'altro e che quindi il cultore della filosofia debba sapere tutto, trova chiarimento e giustificazione nel rapporto complesso, ma effettivo che la ragione e quindi il sapere scientifico ha con l'intelligenza.

Nei passaggi più interessanti lo scienziato si fa molte volte, senza un vero intento, anzi spesso contro le intenzioni esplicite, filosofo, in quanto paragona la propria costruzione saldamente fondata sulla ipotesi iniziale con l'orizzonte più vasto delle altre scienze e del sapere in generale. Sono quei momenti di costituzione o di trasformazione delle singole discipline scientifiche in cui il cultore professionale degli studi filosofici dovrebbe poter fornire un aiuto specifico. Se non lo fornisce, ciò non dipende principalmente dal fatto che non si è interessato ai temi della scienza in questione, bensì dalla ragione, ben più profonda, che in lui è meno intenso lo stesso interesse alla filosofia, ed è quindi meno filosofo dello scienziato impegnato a superare le difficoltà fondamentali della propria disciplina.

Chiunque si trovi ad assolvere questo compito, si chiami cultore di filosofia o di scienza, egli attua la forma più genuina di sapere, cioè quella che non consiste nel costruire una prospettiva nella quale si possa catturare una cosa per adoperarla, bensì nell'intenderla così come essa è.

Chiunque, scienziato o filosofo, si impegni nell'intendere ciò che è, fa in pari tempo esperienza del modo con cui quest'intendere è possibile, cioè acquista consapevolezza della differenza che passa tra il sapere e quella forma di conoscere che non è sapere. La differenza principale è costituita dalla maggiore latitudine che ha il sapere, in quanto consente di cogliere la realtà attraverso le diversità in cui appare, e quindi dalla maggiore capacità che esso ha di valere anche in circostanze diverse da quelle che si offrono immediatamente. È un'esperienza che, comune allo scienziato e al filosofo, li allontana dalle certezze immediate di quelli che non sanno. Il sapere si manifesta, quindi, con una disorientante pluralità di valenze, che lo scienziato si sforza di ricondurre all'unità salda e adoperabile dell'ipotesi da lui adottata, e che invece il filosofo deve mantenere intatta nella sua inesauribile ricchezza problematica.

Sotto questo rispetto, la filosofia può prendere agli occhi dello scienziato due forme: quella della capacità sofistica di far giuocare la polivalenza delle affermazioni secondo il proprio arbitrio o quella di una scienza formale delle connessioni logiche. Né l'una né l'altra sono filosofia: la prima perché priva di validità dimostrativa, la seconda perché, come acutamente aveva visto Aristotele sino dalle origini della logica da lui fondata, meramente strumentale. È vero che la consuetudine con le opere filosofiche comunica una facilità nel connettere i concetti che è utile anche per le discipline scientifiche, ed è vero che questa stessa connessione può divenire oggetto di una scienza a sé stante, cioè precisamente la logica; ma quell'abitudine e quella stessa scienza acquistano carattere di sapere filosofico solo in quanto si attuino nell'esercizio effettivo dell'intelligenza, come capacità concreta di intendere il principio e l'essere.

Filosofia viene detta, dunque, giustamente l'attitudine a compiere qualunque atto di conoscenza autentica e genuina, cioè rivolto a capire le cose come sono, nella loro propria

consistenza e non in rapporto all'uso che se ne voglia fare per altri scopi. Ma la filosofia acquista, infine, la struttura di una forma di sapere distinta dalle altre, in quanto divenga tema esplicito e specifico di ricerca quel carattere di presenza ch'è comune a tutte le forme del conoscere: cioè l'essere qualche cosa. Se la parola non viene caricata di significati estranei alla concezione originaria, è possibile dire ancora oggi che la filosofia ha per tema l'essere; ma è probabilmente opportuno frangere i possibili motivi di fraintendimento e designare invece il tema della filosofia come ricerca del principio che fonda l'esperienza. La ricerca si concreta in una serie di proposizioni che, se non hanno l'immediatezza delle conoscenze sensibili, costituiscono tuttavia effettivo sapere e forniscono quindi una conoscenza certa sul principio stesso. Esso si identifica con l'intelligenza, cioè con l'atto che rende possibile, quale principio regolativo, l'esperienza e non include quindi solo tutti i gradi di realtà che si colgono nell'esperienza, bensì consiste nell'attualità dispiegata di ciò che nell'esperienza è soltanto potenziale.

La conoscenza del principio, sebbene nulla possa essere considerato estraneo ad esso, è in sé stessa irriducibile e si mantiene come un riferimento che dà consistenza e valore ad ogni altra conoscenza. Quindi, mentre non consente di essere adoperata per un fine estraneo, costituisce una misura e un vaglio a cui tutto dev'essere riportato, in quanto, se è capace di dar ragione di tutto, non si esaurisce nel rapporto con ciò di cui via via viene ricercata la ragione.

Difatti il principio si manifesta nei confronti dell'esperienza coi caratteri dell'attività: non è il recipiente di qualunque contenuto, bensì la fonte da cui trae alimento la totalità del divenire. La filosofia assolve effettivamente il proprio compito in quanto non disconosce nessun aspetto od elemento dell'esperienza e tende la concezione del principio sino al punto da includere in essa anche ciò che a prima vista contrasta con l'immagine che desidereremmo farcene, ma non riduce perciò il principio ad una composizione passiva degli elementi di cui è contesta l'esperienza stessa, bensì ne mette in luce il carattere attuario che gli consente di esercitare la sua funzione regolativa.

La consapevolezza di avere raggiunto dimostrativamente il

principio conferisce al sapere filosofico la stabilità a cui specificamente aspira: non è e non può essere il sapere esaustivo di chi, avendo posta una ipotesi, ne ricava scientificamente tutte le conseguenze che vi fossero contenute, bensì è il sapere inesauribile di una certezza anipotetica la quale trova nella sempre nuova varietà dell'esperienza sempre nuovi temi di verificaione.

È facile che a questo punto il cultore di filosofia congiunga con le persuasioni che gli vengono dalla dimostrazione filosofica quelle provenienti dall'esperienza religiosa; ma per quanto i due discorsi siano reciprocamente intrecciati, essi rimangono distinti: altro è parlare di Dio, altro è parlare con Dio, anche se la presenza del primo è il vaglio della sincerità del secondo, e il secondo viene promesso come convalida del primo. La certezza filosofica e dimostrativa di una dottrina sul principio conferisce una forma di persuasione insostituibile anche per chi si trovi o creda di trovarsi aperto a convinzioni di origine sovrannaturale.

L'abito che ne viene e in cui si congiungono indissolubilmente l'incrollabilità della persuasione fondamentale e la sua inesauribile apertura alla varietà dell'esperienza, fa veramente della filosofia un modo diverso ma non perciò meno autentico, un nuovo modo reale di essere uomo, ossia una forma di partecipazione più piena al tessuto della realtà, in qualche senso una dimensione ontologica.

Una tale condizione, per la sua singolarità, fa immaginare un'affinità con un atteggiamento iniziatico, quasi che essa provenisse da una origine — come si dice — mistica; ma l'immaginazione è frutto di un fraintendimento, poiché quella condizione ha una natura profondamente logica e dimostrativa e sgorga da ciò che vi è di più caratteristicamente umano: la capacità di districare dal viluppo dell'esperienza sensibile la luce dell'intelligenza.

Parte terza.

LA RIPROVA STORICA

LA RIPROVA STORICA

Dalla trattazione sinora svolta risulta presentata una possibilità: che anche della filosofia siano indicati il tema e la struttura in modo analogo, sebbene profondamente diverso, a quello delle altre discipline.

Difatti, mentre in tutto il corso della trattazione è stato ripetuto, in maniera che dall'esterno potrebbe essere giudicata eccessiva, che il sapere filosofico non può essere rinchiuso nelle modalità e nelle procedure proprie del sapere scientifico, è stata tuttavia indicata la possibilità di qualificarlo mediante una distinzione che ricorre costantemente nella cultura occidentale, anche se ripresa in forme sempre diverse e a un certo punto capovolta nell'uso dei termini: cioè la distinzione tra intelligenza e ragione. La filosofia, dunque, può essere identificata con l'uso dell'intelligenza, intesa come la capacità di cogliere ciò che è, ossia ogni cosa in quanto non venga semplicemente adoperata, bensì conosciuta per quello che essa è, e quindi mediatamente o direttamente il principio, ossia ciò che fa essere ogni cosa che è in quanto è. L'intelligenza, quindi, si distingue dalla ragione, in quanto questa è l'attitudine a collegare ciò che si considera, a un principio posto per la sua spiegazione, nel senso che consente di adoperarlo per un fine operativo. Quest'attitudine raggiunge il grado più elevato di astrazione nel sapere matematico, per cui tutto viene ricondotto al calcolo, cioè alla forma più generale di adoperabilità. I numeri o, in modo ancor più generale, gli insiemi ci consentono la maniera più ampia di adoperare le cose, cioè di unirle, dividerle, ordinarle a seconda dello scopo che ci proponiamo. Dalla posizione del principio matematico vengono modi anche più evidenti e tangibili di dominio pratico operativo; ma è atto di dominio la stessa posizione del principio matematico, poiché essa, pur avendo un ricco contenuto conoscitivo, è intrinsecamente e per sé non un

conoscere le cose come sono, bensì un afferrarle in modo da consentirne l'adoperabilità.

L'identificazione della filosofia con l'uso dell'intelligenza ne individua, insieme, il carattere e il contenuto, in quanto specifica il sapere che le è proprio come una dimostrazione riguardante il principio e perciò quindi non ipotetico-deduttiva, bensì dialettica e, come tale, non disgiungibile dal soggetto che la compie: non in quanto la validità del principio dipenda dall'arbitrio di chi lo dimostra, ma in quanto il principio dimostrato implica lo stesso soggetto dimostrante. La stretta connessione che ne viene, tra il tema del sapere filosofico e i soggetti del sapere stesso, giustifica la rilevanza che la parte storica ha in ogni trattazione filosofica.

Nel caso presente tale trattazione ha anche lo scopo di mostrare come, nonostante l'immensa varietà delle situazioni storiche, è possibile ritrovare una fondamentale unità del sapere filosofico, non in quanto sia possibile comporre un mosaico di proposizioni in cui convergano molti di coloro che nei secoli si sono chiamati filosofi, ma in quanto, attraverso la più sconcertante varietà delle persone e delle dottrine, si compie un'attività intrinsecamente comune e si produce, con una infinita ricchezza di atteggiamenti storicamente diversi, il medesimo atto dell'intendere il principio.

Il nome dell'intelligenza viene fatto esplicitamente nel momento culminante del primo periodo trattato da quanti considerano la filosofia nel suo svolgimento storico. È il periodo più difficile da ricostruire storiograficamente per lo stato frammentario e controverso delle notizie disponibili, per l'effettiva impossibilità di un contatto diretto con gli autori studiati, per il dubbio che il quadro dell'epoca studiata sia falsato dalla prospettiva degli autori che lo rendono concretamente possibile, e infine per il sospetto che esso rappresenti piuttosto un avviamento, cioè una preistoria, anziché un concreto inizio della filosofia.

Una delle poche notizie chiare e sicure del periodo è che a metà del V secolo a.C. Anassagora affermò il *Nous*, cioè l'intelligenza, come principio di tutte le cose, che intendeva tale affermazione sia in senso oggettivo, cioè che l'intelligenza è ciò da cui tutto viene, sia in senso soggettivo, cioè che essa costituisce la forma più genuina di sapere. La certezza della

notizia è confermata da un particolare aneddótico e caricaturale, ossia che Anassagora era così insistente nel fare il nome del principio da essere a sua volta soprannominato Intelligenza. L'autenticità dell'informazione è ribadita dal rilievo concorde di Platone e di Aristotele che Anassagora non aveva ricavato dalla propria affermazione tutte le conseguenze che avrebbe potuto.

La notizia finisce col riguardare non il solo Anassagora, ma tutti i filosofi del periodo presocratico, poiché, da un'indagine più attenta, risulta che l'affermazione dell'intelligenza come principio era presente anche negli altri primi autori di filosofia, seppure in forma meno chiara e dispiegata, tanto in senso oggettivo quanto soggettivo. Difatti, da un lato, anche prima di Anassagora la « natura », cioè il principio e la sostanza di tutto, era stata concepita costantemente come munita di conoscenza, poiché era concepita, sul modello della credenza religiosa, come alcunché di divino. La novità di Anassagora era consistita quindi nella chiarezza risoluta del nome piuttosto che nel contenuto del concetto. V'è di più, quell'intelligenza che l'uomo attua come una partecipazione alla più profonda realtà delle cose, è già nettamente distinta dalle conoscenze che, senza indebite anticipazioni, potremmo chiamare scientifiche. Difatti accanto alla ricerca del principio corre tutto un complesso di indagini in cui la capacità del « ragionare » viene messa a frutto per la ricerca non del principio universale, bensì di singoli settori e aspetti della realtà, e specialmente quelli del cielo, della vita e dell'attitudine a misurare e a contare. La distinzione tra i due ordini di conoscenze prende il carattere di una sdegnosa esaltazione e contrapposizione del sapere unitario del principio in confronto con la molteplicità delle incipienti discipline scientifiche. Difatti solo qualche decennio dopo il primo confuso e incerto inizio e barlume filosofico due personalità eminenti e di indirizzo opposto, come Eraclito e Senofane, esprimono in maniera superba il disprezzo per il sapere molteplice delle scienze in confronto con la compatta e salda unità del sapere il principio.

La distinzione tra sapere scientifico e sapere filosofico e l'identificazione di questo in una forma di conoscenza diversa da quella discorsivamente razionale sono indicate come distintive della filosofia presocratica anche da M. Heidegger,

che non ama fare il nome dell'intelligenza, ma si riferisce a questa quando presenta come tratto caratteristico della prima speculazione filosofica e suo motivo di superiorità sui successivi due millenni di storia della filosofia l'aver inteso la verità come « svelamento » o « rivelazione » dell'essere, cioè come principio che non sopporta paragone con l'essente, che è tema proprio del sapere scientifico e tecnico.

Insomma, nelle prospettive più diverse, le prime forme di speculazione filosofica riportano l'attenzione in primo luogo sull'individuazione della procedura e del tema proprio della filosofia, in confronto con le forme contemporanee di sapere scientifico, e sotto questo riguardo esse possono venire considerate in maniera non semplicemente dossografica, cioè quali opinioni di cui si congettura ma non si dimostra il valore conoscitivo, bensì in maniera schiettamente teoretica, cioè come espressioni iniziali e aurorali e in questo senso arcaiche di un atteggiamento che è possibile intendere come attualmente e in questo senso effettivamente filosofico.

La maggiore difficoltà per una ricognizione che non si limiti a supporre, ma metta in luce la filosoficità della concezione presocratica, è costituita dallo stretto legame che in quelle concezioni viene tradizionalmente posto o, per dir meglio, recepito tra intelligenza e natura. Per superare la difficoltà, è necessario ricordare il mutamento che il concetto di natura ha avuto nel passaggio dalla concezione presocratica a quella classica. Chi successivamente o anche oggi si proclama naturalista, non intende più la natura come l'implesso originario in cui si uniscono e si fondono tutte le forme di realtà, bensì come un settore, nonostante la sua enorme ampiezza, delimitato in confronto sia alla realtà più specificamente umana, sia alla affermazione, alla richiesta o anche alla negazione di un principio superiore alla natura.

In conclusione quelle dei Presocratici sono già filosofie in quanto hanno individuato, in rapporto con le già nate discipline scientifiche, il contenuto del vero e proprio sapere. Chi è persuaso che sia una conquista tuttora valida il riconoscimento di tale individuazione nell'intelligenza, rileva, come elemento di validità attuale, il fatto che l'intelligenza sia stata indicata col suo nome specifico o configurata con denominazioni analoghe. Chi è, come Heidegger, ancora aperto

al fascino dell'antica « physis », riconosce che essa costituisce ancora oggi, nella pregnanza della sua significazione arcaica, un modo per designare il tema proprio della filosofia. Per ambedue le vie le concezioni presocratiche non sono una oscura opinione di cui tracciare dossograficamente la storia, ma modi già attuali di fare filosofia.

Se per intendere la filosofia dei Presocratici la difficoltà maggiore è costituita dal fatto che non si è conservata intera nessuna opera di nessuno di loro e che la frammentarietà delle notizie spinge soprattutto alla congettura, se non alla fantasia, non costituisce difficoltà minore, per intendere il periodo classico della filosofia antica, la circostanza che i *Dialoghi* di Platone e i trattati di Aristotele sono stati sempre, sia pure con discontinuità e ineguaglianza, tra i testi più conosciuti della cultura occidentale e che intorno a loro si è esercitata per secoli una delle più accurate tradizioni di commento e di interpretazione. Ciò scoraggia da un lato la speranza di poterne fare una lettura originale e accredita dall'altro alcune persuasioni formatesi per inerzia scolastica.

Se si rompe la crosta della presentazione consuetudinaria, balza sorprendente per chiarezza e semplicità dal vivo testo platonico l'identificazione della filosofia con l'intelligenza. Essa è contenuta, con una forma che non potrebbe essere più precisa, in quel brano centrale della *Repubblica*, cioè del massimo dialogo platonico, in cui, a determinare la tesi della stretta affinità tra governo politico e filosofia, questa viene identificata con l'esercizio dell'intelligenza. L'affermazione è inserita nella descrizione dei gradi del conoscere ed è posta più direttamente a paragone col sapere scientifico della ragione (dianoia). Mentre questa procede per ipotesi, l'intelligenza (nous) si attua come sapere anipotetico. Non è esagerato affermare che in questa concisa, ma densa delineazione è indicato interamente il contenuto della filosofia; giacché l'indicazione è suscettibile di attuazioni infinite, quanti sono i momenti dell'esperienza, ma quest'infinità di attuazione non toglie l'assoluta unità dell'intelligenza in quanto tale, e tale unità differenzia il sapere filosofico dalla molteplicità dianoetica del sapere scientifico.

Difatti, se si risale dalle abituali esposizioni scolastiche alle espressioni sicuramente originarie, si fa la strana scoperta che

il contenuto della filosofia platonica è estremamente conciso, e, più in particolare, che l'idea — così come viene enunciata — è l'atto stesso dell'intelligenza, e che la stessa molteplicità delle idee si riconduce, quando addirittura non si riduca a quella che viene chiamata idea del bene, con una locuzione dove bene non significa infine se non ciò che non è subordinato ad altro come mezzo a fine, cioè, ancora, l'anipoteticità della conoscenza propria dell'intelligenza. È vero che ad avvalorare il pensiero fondamentale vengono proposte o richiamate immagini, come quella del sopraccielo e di una vita condotta dall'anima in esso prima di congiungersi al corpo, ed è vero che la lunga tradizione del platonismo si è esercitata soprattutto a coltivare e ad estendere l'uso delle immagini ed è stata particolarmente insistente nel configurare come tema della filosofia un mondo di entità diverse dall'esperienza ma esemplate sull'esperienza stessa; è vero che si è finito con l'intendere il mondo delle idee come una pallida duplicazione del mondo delle cose; ma, quando il pensiero platonico è stato inteso non come una creazione poetica o semplicemente fantastica, bensì come una forma di sapere, si è ridestato sempre il sospetto che bisognasse riportarsi alla posizione iniziale della ricerca e intendere quindi l'idea come l'atto dell'intelligenza la quale non inventa mondi immaginari, ma fa scorgere con intensità nuova la realtà di ogni giorno. Diventa, dunque, allora chiaro che le molte pagine dei Dialoghi e quelle molto più numerose degli sviluppi storici del platonismo, se si fa veramente questione del sapere, si riconducono alle indicazioni essenziali della *Repubblica* e ad alcuni brani pregnanti dei *Dialoghi* più maturi e più irti: *Parmenide*, *Sofista*, *Filebo*, *Timeo*, che sono stati, d'altronde, i più letti e studiati nei momenti capitali della storia culturale dell'Occidente.

Analogo discorso va fatto per i trattati sistematici di Aristotele, nei quali anche più fitta è la selva degli argomenti attinenti a tutte le forme di sapere e di conoscere, ma in cui è anche più chiara, per chi individui i passi metodologicamente più rilevanti, la distinzione tra i due tipi fondamentali di dimostrazione, ossia del tratto più tipico del sapere. I due tipi riprendono e integrano il discorso essenziale della *Repubblica*, in quanto la dimostrazione scientifica è caratterizzata dalla struttura sillogistica, cioè dal procedimento che rimanda infine

l'argomentazione ad un'ipotesi assunta fuori del procedimento dimostrativo, e viene indicata esplicitamente come dimostrazione propria del sapere filosofico la dimostrazione dialettica, cioè il procedimento argomentativo che non lascia fuori di sé alcuna ipotesi non dimostrata e trascina lo stesso principio nell'atto più tipico dell'intelligenza, cioè l'elenchos.

L'intelligenza si manifesta a sua volta, come si è mostrato ampiamente altrove, non solo come un principio soggettivo di dimostrazione, bensì anche come il tema oggettivo del sapere; giacché è principio di dimostrazione solo in quanto riesca ad avere se stessa come oggetto. La relazione dell'intelligenza con se stessa non può assumere la forma della dimostrazione razionale, cioè del sapere ipotetico-deduttivo e mantiene quindi sempre una struttura regolativa; ma tale regolatività è, a sua volta, il fondamento di ogni forma del sapere. In conclusione, la filosofia non può esibire il principio come un dato o un immediato, ma ne dimostra dialetticamente la necessità. Più determinatamente, il sapere costituito da Aristotele è filosofia in quanto e per quanto si identifica con il procedimento dialettico dell'intelligenza, in confronto con quello « razionale » della scienza.

Se tanto la filosofia di Platone quanto quella di Aristotele vengono ricondotte al loro nucleo essenziale, risulta in pari tempo giustificata l'affermazione abituale che esse derivano, direttamente o mediamente, dall'insegnamento socratico, cioè dalla dichiarazione di sapere di non sapere. Questa è intesa molte volte in maniera sbrigativa ed elusiva, quasi che Socrate avesse voluto in tal modo indicare una condizione meramente preparatoria, cioè una liberazione dalle false presunzioni di sapere, in attesa della nascita della filosofia vera e propria, che sarebbe avvenuta con Platone e, poi, con Aristotele. La dichiarazione è suscettibile di un'interpretazione più positiva e più seria. Essa include certamente, almeno in forma implicita, la distinzione tra il sapere e quel conoscere che non è ancora sapere, qual è ad esempio la conoscenza sensibile; ma implica un riferimento anche più determinato e preciso, cioè la distinzione tra due forme di sapere, cioè quel conoscere dimostrativo che è costituito dalla razionalità scientifica e che al tempo di Socrate era già attuato in diverse discipline, e un'altra forma di sapere che, in confronto con

quello scientifico e razionale, non può essere qualificato come sapere nel medesimo modo della scienza e, in questo senso, è non sapere. L'interpretazione ora indicata è esposta al rischio di essere accusata di sottigliezza; ma quella abituale corre il pericolo, ben maggiore, di essere semplicemente vuota o addirittura caricaturale e di fare il paio con l'osservazione, non benevolmente umoristica, per cui paragoniamo a Socrate, che non ha scritto niente, i colleghi che non sono riusciti a produrre un nucleo conveniente di pubblicazioni.

Comunque, il richiamo di Socrate alla funzione dell'intelligenza ricorre insistente e continuo in tutte le presentazioni di quel che egli ha fatto, in quanto concordemente gli viene attribuito l'atteggiamento di chi richiede a proposito di qualunque tema non l'esibizione di esempi (il conoscere che non è sapere) e nemmeno quel che se ne può dire nell'ambito di una determinata « *techne* » (cioè il sapere scientifico), bensì ciò che esso è, nel senso pregnante che l'espressione assume nel sapere filosofico e che non si può mai costituire nelle forme del sapere scientifico, ed è quindi un sapere, e un sapere in cui è inclusa la consapevolezza (il sapere di non sapere) della differenza dal sapere scientifico.

Nella lunga plurisecolare tradizione delle filosofie di Platone e di Aristotele si è venuta sempre più attenuando la consapevolezza che la trattazione sistematica continua ad essere condizionata dalla posizione problematica iniziale, in cui ha rilievo primario la distinzione tra intelligenza e ragione, e nella tendenza a costituire un corpo di dottrine quanto più possibile articolato e ricco si è insinuato un atteggiamento deduttivistico che avvicina il sapere filosofico a quello scientifico. Di conseguenza ha ottenuto sempre più largo consenso la persuasione che il risultato più desiderabile della ricerca filosofica sia quello di una catena argomentativa la quale dalla posizione del principio giunga sino alle determinazioni più particolari della realtà e dell'esperienza. Quest'orientamento ha trovato, dopo due millenni di speculazione, il proprio culmine nella scolastica wolffiana, la cui ambizione è consistita nell'adeguare la procedura del sapere filosofico a quelle del sapere scientifico.

È da rilevare tuttavia che, nell'intero ciclo di tale evoluzione bimillenaria, è rimasta costante la fedeltà esplicita

e testuale alla distinzione tra l'intelligenza (*intellectus*) e la ragione (*ratio*) e alla conseguente specificazione della filosofia e della scienza. Solo alla vigilia della critica kantiana si è operato nella traduzione lessicale, per uno strano caso di fraintendimento, l'inversione tra i due termini. Sicché la proposta di ricondurre la filosofia all'individuazione del compito dell'intelligenza sembra paradossale solo perché, quasi per una suggestione subconscia, si dimenticano due millenni di continuata speculazione filosofica. Il fatto che per un periodo così lungo si sia seguita una certa strada, non è argomento sufficiente per proseguire su di essa; ma il rifiuto di una così lunga esperienza umana è giustificato solo se esso abbia, a sua volta, una ragione adeguata, e questa manca se il tema risulta ripreso con l'inversione nell'uso dei termini precedentemente adoperati, ma con una sostanziale conferma del suo contenuto tematico, come si cercherà ora di dimostrare.

Ma prima è necessario indicare esplicitamente l'elemento che ha favorito la propensione a ricevere per la filosofia, di tradizione platonica e aristotelica, una struttura sistematica analoga, quando non addirittura coincidente, con quella della scienza. È un tema che è già stato dibattuto nella seconda Parte di questo Trattato e che, per essere svolto con piena adeguatezza, richiederebbe una sezione intera a sé stante; ma, ai fini specifici della discussione presente, si può concentrare l'attenzione su una variazione che il nome dell'intelligenza ha inevitabilmente subito per l'accettazione della fede cristiana. L'intelligenza ha mantenuto anche durante la patristica e la scolastica, nel suo uso più strettamente teoretico, il significato classico precedente; ma il suo rapporto con la ragione è rimasto alterato, per i punti di contatto che il tema dell'intelligenza ha con quello della fede. Difatti, sebbene non si possano confondere tra di loro, quando siano effettivamente attuate, le due procedure, cioè quella che consiste nell'accogliere la rivelazione da parte di Dio, nonché nell'analizzarne e ordinarne gli elementi, e quella della dimostrazione dialettica che conduce all'affermazione del principio, le due indagini coincidono in quanto, in vario modo, formano un discorso intorno a Dio. Quest'è il motivo per cui spesso nel periodo patristico e scolastico viene qualificata filosofia cristiana la convergenza delle due procedure, e i due elementi della

qualificazione possono condurre sia alla distinzione sia alla confusione tra i due atteggiamenti, in quanto l'aggettivo cristiano può significare sia un'integrazione della fede successiva alle conclusioni della dimostrazione filosofica, sia una vitale comunicazione e infine identificazione reciproca dei due elementi.

Ciò conduce a mutare il significato del termine ragione, in quanto essa continua a significare un procedimento che, per sua natura, non tocca mai il tema del principio essendo fondato su un'ipotesi iniziale, da cui la ragione parte ma che essa non trascina nel procedimento argomentativo, ma può anche costituirsi come rappresentativo dell'unica forma di sapere non derivato o dipendente dalla rivelazione, e avente quindi struttura logicamente dimostrativa. È probabile che le tracce di questo modo d'intendere la ragione si ritrovino anche nell'uso corrente verbale di oggi, e cioè che il termine « ragione » conservi implicitamente il valore originario di un sapere (quello scientifico) che non esclude un'altra forma di sapere (cioè quello filosofico), ma finisce col comprendere in maniera esclusiva ogni forma di sapere, cioè qualunque modo di conoscere abbia valore dimostrativo.

Col mutamento di significato alla ragione non viene opposta l'intelligenza, cioè una forma diversa di sapere, bensì una conoscenza la quale deriva la propria validità, anziché dalla mediazione argomentativa, dall'accoglimento di una certezza immediata. Ne vengono due conseguenze: la prima è che l'intelligenza viene considerata partecipe di una comunicazione diretta con Dio ed elevata quindi a una dignità che può essere definita mistica nel senso più proprio della parola; la seconda è che essa perde, necessariamente, il carattere dimostrativo e argomentativo e non è quindi sapere nel senso classico del termine. È preparata così la strada al rivolgimento per cui l'onore che si è voluto rendere alla filosofia col qualificarla cristiana, si converte nella sua rovina, quando non sia riconosciuta altra forma di sapere che quella della scienza.

Il passaggio da una condizione all'altra avviene per tappe progressive, e in esse ha molto rilievo la contrapposizione tra i due indirizzi di filosofia cristiana, la quale assume i lineamenti più chiari nel secolo XIII con la riscoperta di Aristotele ad

opera di s. Tommaso. Assume allora più netta evidenza l'antitesi tra la tendenza ad assorbire in certo modo la funzione dell'intelligenza in una conoscenza di Dio di cui sono parte integrante elementi derivati dalla rivelazione, e l'altro orientamento per cui alla filosofia viene riconosciuta una funzione subordinata alla teologia, in quanto priva di ciò che può essere attinto solo per via di rivelazione, ma nel suo ordine le viene riconosciuta l'autonomia di un compito proprio e distinto. La differenza tra i due indirizzi viene indicata con le contrapposte designazioni di agostinismo e di tomismo, che hanno ancor oggi un certo rilievo nelle discussioni tra i filosofi d'ispirazione cristiana.

Dei due orientamenti spesso il primo viene inteso come il più intimamente aderente a una persuasione religiosa e il secondo viene riguardato con il sospetto che sia un semirazionalismo; ne viene facile per molti la conclusione che per una valida difesa delle convinzioni religiose dev'essere preferito il primo dei due. L'esperienza storica e la riflessione dottrinale conducono alla conclusione opposta, poiché le concezioni moderne le quali hanno portato a una rigorosa e coerente negazione della visione religiosa e metafisica, si ricollegano per lo più ad un'origine che vuole essere di tipo agostiniano, e perché questo processo storico ha una profonda giustificazione teoretica. Questa va ricercata nel rapporto prima richiamato tra fede, intelligenza e ragione, in quanto se all'intelligenza non viene riconosciuto un luogo proprio, distinto sia dalla fede sia dalla ragione, quest'ultima occupa l'intero ambito della conoscenza dimostrativa, cioè del sapere. Ciò non significa necessariamente che venga negata del tutto la funzione della fede, ma, privata di ogni riferimento alla capacità dimostrativa del sapere, viene ammessa come una delle tante forme di avvertimento immediato del proprio animo e quindi in ogni caso destituita di qualunque forma di comunicazione conoscitiva abbia o possa acquistare dignità di sapere.

Insomma nel periodo millenario dominato da una più esplicita ispirazione cristiana la funzione dell'intelligenza viene insieme esaltata e condizionata, poiché, con varia intensità, viene congiunta e talvolta identificata con la fede. Perciò, quando scoppia la grande crisi religiosa del Cinquecento,

l'identificazione dell'intelligenza con la fede porta, sia pure per vie diverse, alla sua cancellazione: sia che la fede venga intesa, protestanticamente, come il rifiuto di ogni rapporto con l'atteggiamento dimostrativo, sia che, con la nascita della nuova scienza, non rimanga più posto per altro sapere che quello razionalistico.

Si pone, così, il grande tema della filosofia moderna, cioè la questione se la scienza esaurisca ogni forma di sapere e in quale modo si possa considerare sapere ciò che eccede la scienza stessa. Si configurano, quindi, tre possibilità fondamentali: riconoscere, secondo la traccia classica, una funzione dell'intelligenza distinta da quella della ragione; intendere l'intelligenza come il limite a cui mira, senza mai raggiungerlo, l'esercizio della ragione; negare qualunque compito autonomo dell'intelligenza, riducendo quelle che ne dovrebbero essere le espressioni a un atteggiamento meramente emotivo: un sentimento che la ragione è continuamente chiamata a superare.

Come si è già più volte ricordato, in un primo tempo viene tenuto fermo il significato classico degli stessi nomi: intelligenza è chiamata la capacità dei principi, ragione è l'articolazione dei concetti ordinati nel rapporto di genere e specie. La costanza dell'uso verbale viene mantenuta nello stesso Spinoza, in cui pure si manifesta il mutamento di significato, per cui l'intelligenza continua a distinguersi dalla ragione, avendo carattere intuitivo ed unitario, ma non costituisce più un proprio dominio conoscitivo, bensì fornisce la garanzia dell'assolutezza del sapere razionale, cioè vale per escludere una forma di sapere a se stante la quale sia diversa dal sapere scientifico. Questo rivolgimento era contenuto implicitamente nella sempre maggiore importanza assegnata alla forma di sapere più caratteristicamente razionale, quella della matematica. Ciò non significa che non si dia più filosofia, ma il compito essenziale di questa consiste nel far riconoscere la scienza come l'unica forma valida di sapere. Tale atteggiamento è espresso con piena chiarezza in pieno Seicento da Hobbes, in quanto la capacità razionale del calcolo è dimostrata valida in ogni campo possibile di ricerca; ma la certezza riflessa del rapporto si ha solo con Spinoza e solo più tardi verrà esplicitamente intesa e annunciata, dopo il lento

lavorio della diffusione della concezione spinoziana rimasta sotterranea sino oltre la metà del Settecento. La connessione così stabilita tra intelligenza e ragione si farà infine sistematica nell'Ottocento con l'idealismo e rimarrà consolidato il capovolgimento nell'uso dei termini, quando per quella che prima era chiamata intelligenza si adopererà il nome della ragione, e la ragione così intesa verrà concepita come la garanzia di validità del sapere conseguito da quello che, per l'inversione dei significati, viene denominato intelletto.

La presentazione ora fatta si allontana da quelle abituali; ma la funzione dell'intelligenza e della ragione nella costituzione della filosofia moderna risultano anche dai modi più consueti di delinearne lo svolgimento storico, cioè da quelli per cui il pensiero moderno è caratterizzato dalla prevalenza del problema del conoscere o gnoseologico su quello dell'essere e dalla distinzione delle due correnti del razionalismo e dell'empirismo.

Per riprendere il tema sino dall'inizio, è evidente che per Cartesio filosofia è l'esercizio stesso dell'intelligenza (anche se egli preferisce altri nomi per indicarla), in quanto questa, mettendo in questione ogni affermazione precedente, scopre attraverso lo stesso dubbio universale la certezza del principio; senonché accanto a questa filosofia che potrebbe essere qualificata classica, se ne costituisce, almeno come possibilità, un'altra e consiste nell'attuazione sistematica e rigorosa del sapere razionale, cioè quella filosofia « stravagante » da cui Cartesio si teneva in guardia e che ha raggiunto la sua espressione esplicita nel razionalismo illuministico. La compresenza dei due orientamenti è il motivo profondo di quel dualismo che si esprime nell'opposizione di realtà estesa e realtà pensante e travaglia sia il pensiero di Cartesio, sia quello di coloro che ne sono voluti essere i continuatori. Comunque la filosofia si caratterizza sia per Cartesio sia per i cartesiani per il problema del principio, il quale eccede l'ambito delle singole discipline scientifiche e si risolve con una procedura diversa da queste.

Analogamente, per la corrente empiristica il tema proprio della filosofia è quello del valore del conoscere, cioè — ancora una volta — un tema diverso dai temi delle singole scienze e costituito dal fondamento del conoscere stesso. Il suo luogo

naturale è l'esperienza, considerata nella sua genuinità; ma — come per Cartesio, anche per gli empiristi — corre parallela a questa ricerca totale del fondamento la persuasione che sia possibile costituire un sapere universalmente valido nelle forme proprie della razionalità scientifica, ed essa è comune a tutti: a Hobbes che, pur così compiaciuto della corpulenza sensibile, identifica la realtà con ciò che è computabile e in questo senso razionale; a Locke, il quale, se fa derivare ogni conoscenza dall'esperienza, attribuisce realtà vera solo alle qualità primarie, cioè, ancora una volta, a quelle che sono razionalmente computabili; allo stesso Berkeley, che, se identifica la realtà con l'essere percepito, distingue tra le percezioni come universalmente valide quelle colte con la razionalità matematica; infine a Hume, che non si fida più delle idee e riconosce come certe solo le impressioni, ma dichiara altrettanto sicure delle impressioni sensibili le proposizioni matematiche. Anche per gli empiristi, dunque, pur rimanendo ambiguo il rapporto con la razionalità scientifica, filosofia è quella fondazione della conoscenza che eccede il livello delle singole scienze.

Situazione analoga ha la filosofia nella concezione di Kant, salvo che in lui, pur essendo fortissima la persuasione del valore delle scienze, è più chiara e rigorosa la consapevolezza della funzione dell'intelligenza (per lui ha il nome di ragione), in quanto ne è dimostrata in maniera drammatica ma teoreticamente incontrovertibile l'imprescindibile presenza regolativa. Sebbene il tema sia stato ampiamente e ripetutamente affrontato nelle due precedenti parti del Trattato, è da ricordare, ancora una volta, come la ricerca kantiana presenti, nonostante le difficoltà insuperabili di taluni presupposti, uno dei più splendidi esempi della capacità della filosofia di costituirsi come sapere dell'intelligenza, sebbene esso venga insidiato sia dall'assunzione immediata e perciò dommatica della scienza matematica e meccanica orientata al dominio delle cose, sia dall'accoglimento, del pari immediato e perciò dommatico, degli aspetti etici del messaggio cristiano.

Il tema più difficile di tutta la storia della filosofia moderna, anzi di tutta la storia della filosofia in genere è costituito dall'idealismo, sia perché esso costituisce per molti riguardi non soltanto uno dei contenuti, ma la stessa

prospettiva della considerazione storiografica, sia perché la considerazione storiografica ne è un elemento costitutivo e determinante. Il tema è specialmente arduo nella presente trattazione, perché, come è stato indicato sin dall'inizio, essa ha come principale obiettivo critico la valutazione dell'idealismo stesso.

Nel corso di tutto il Trattato sono state quindi presentate istanze critiche contro quell'accoglimento immediato e ovvio dell'idealismo, ch'è il presupposto tacito di molte correnti della filosofia contemporanea. Per quel che riguarda la valutazione storica di esso, sono qui richiamati principalmente due ordini di riflessioni, che costituiscono in pari tempo due modi di approccio all'idealismo stesso. Il problema dell'approccio riguarda ogni filosofia, ma è particolarmente rilevante per quella idealistica. Difatti la giusta istanza che ogni concezione dev'essere giudicata e criticata dall'interno, può avere due significati diversissimi. Può significare che la critica consiste nell'esaminare la coerenza delle singole affermazioni argomentative col punto di partenza; questo primo significato serve poco, perché è difficile che la carenza di un sistema consista nel difetto tecnico di qualche passaggio logico. L'esigenza ha evidentemente un significato più profondo e consiste nel riportare il sistema esaminato alla consapevolezza più chiara che si sia potuta raggiungere del compito proprio della filosofia. Questo secondo modo, più difficile e redditizio, di critica interna incontra, per quel che riguarda l'idealismo, la particolare difficoltà che per il modo peculiare d'intendere la dialettica l'idealista converte in argomento a proprio favore ogni contraddizione, in quanto assume (o dice di assumere) la contraddizione come principio della stessa dialettica.

Di fronte, dunque, a questa peculiare difficoltà sono qui proposti due ordini di riflessioni. Il primo consiste nel rintracciare nell'idealismo la presenza dello spinozismo, cioè la tendenza a convertire l'intelligenza nell'assolutezza della ragione; difatti, se Spinoza è reciso nell'affermare la superiorità dell'intellectus sulla ratio, alla fine risolve il compito del primo nell'assicurare la esclusiva validità della seconda. La concezione idealistica tende esplicitamente a porsi come una filosofia della Vernunft contro la filosofia del Verstand e quindi ribadisce la superiorità dell'intelligenza sulla ragione

(razionalistica). E qui si inserisce il secondo ordine preannunciato di riflessioni; esse finiscono col riguardare quel settore in cui Hegel si è proposto esplicitamente di convertire in argomentazione filosofica il contenuto della fede. Se sono valide le analisi compiute nella seconda parte di questo Trattato, l'uso del patrimonio della fede non è, alla fine, idoneo ad assolvere il compito di fare effettivamente della filosofia l'esercizio autonomo dell'intelligenza, in quanto la Vernunft non ha altro campo in cui esercitarsi se non quello che è già stato strutturato a sistema dal Verstand. L'esercizio della Vernunft si concreta in una ricorrente vanificazione delle illusorie certezze del Verstand, ma non ha altro luogo in cui attuarsi se non lo stesso Verstand. Ciò porta da un lato a disconoscere il processo per cui la metafisica classica e lo stesso criticismo giungono in qualche modo a provare la trascendenza del nous, e dall'altro conduce a rinchiudere il processo della Vernunft in una posizione terminale che ricade nell'ambito del Verstand. In altre e meno rigorose parole, annuncia in ogni cosa la presenza di Dio, ma non la trova costituita in alcun luogo.

In conclusione, nell'idealismo viene portata all'estrema tensione la relazione fra ragione e intelligenza, sia nel senso che questa viene riconosciuta come il tema proprio della filosofia, sia perché la sua struttura dialettica può portare tanto ad una vanificazione quanto ad una assolutizzazione della ragione.

Se risultasse accettabile tale interpretazione dell'idealismo, se ne potrebbe ricavare una direttiva per una considerazione unitaria delle filosofie succedute all'idealismo, detto anche classico, del secolo scorso. Manca in realtà una storia unitaria ed organica per quella che viene chiamata la filosofia contemporanea e non si è concordi nemmeno su quando farla cominciare. L'incertezza deriva dal fatto che la configurazione dei grandi cicli storici di svolgimento della filosofia dipende dalla presenza di una sintesi capace di indicarne, magari con forzature, l'orientamento dominante: com'è avvenuto per il pensiero antico con Aristotele, per quello moderno con Kant.

Hegel può essere assunto come termine basilare di orientamento, se ne vengono considerati nello stesso due aspetti tra di loro contraddittori: quello per cui egli può essere

assunto come la sintesi culminante di tutta la storia anteriore della filosofia (è ciò che egli ha suggerito e in parte attuato, seppure con evidenti distorsioni e riduzioni) ovvero come colui che, per lo stretto nesso stabilito tra intelligenza e ragione, ha prodotto, contro le proprie intenzioni, quella che si può dire la morte della filosofia. Difatti lo stretto nesso da lui stabilito tra l'Assoluto e il divenire è suscettibile di due interpretazioni antitetiche: da una parte può condurre a dissolvere il divenire nell'Assoluto, dall'altro l'Assoluto nel divenire.

Questa funzione ancipite potrebbe essere assunta come filo conduttore della storia della filosofia degli ultimi cento o centocinquanta anni, cioè del periodo che ci divide da Hegel. È una prospettiva inedita di cui indico qui soltanto lo schema generale, e spero di poterlo svolgere in altra sede. Se — ripeto — esso fosse accettabile, consentirebbe di ricondurre a una considerazione unitaria quel complesso di filosofie che viene esposto di solito come una successione rapsodica di costruzioni molto elaborate (e spesso noiose), offerte più che come dimostrazioni, come opinioni, sia pure di altissimo livello. Sarebbe allora possibile congiungere più strettamente tra di loro due genealogie possibili e contrastanti: per l'una di esse si tende a gettare un ponte tra l'illuminismo da una parte e il positivismo e il neopositivismo dall'altra, superando come parentesi di intemperanza metafisica l'idealismo classico e il neoidealismo; per l'altra il ponte viene gettato invece tra l'idealismo del secolo scorso e quella che è stata chiamata, nel passaggio tra i due secoli, la reazione idealistica contro lo scientismo. Con l'ipotesi suggerita verrebbe meno la necessità di ipotizzare periodi di decadenza e di oscuramento, come sono costretti a fare rispettivamente quelli che considerano come garanzia di autenticità filosofica o il razionalismo illuministico e positivistico o l'idealismo spesso venato di spiritualismo. Difatti le due correnti verrebbero ricondotte a una tematica e a una problematica comuni: cioè al problema del rapporto tra intelligenza e ragione, sia che da parte positivistica la intelligenza venga intesa come il cerchio oscuro che accompagna la ragione nella sua progressiva incessante illuminazione scientifica, sia che sul fronte opposto si aspiri a una valutazione più positiva dell'intelligenza, sempre accompagnata dal riconoscimento, anche se spesso tacito e

sottinteso, della fecondità e dell'efficienza della ragione nel campo della sua esplicazione scientifica. Il duplice riconoscimento, della funzione sia della ragione sia dell'intelligenza, è ammissibile nella seconda direzione e così, ad esempio, Boutroux afferma la validità universale del principio di contingenza, il quale costituisce il tema proprio della filosofia, nell'atto stesso in cui riconosce, negli ambiti delle singole scienze, la necessità dei concetti razionali da loro adottati; così Bergson afferma la superiorità di quella ch'egli chiama intuizione e ch'è la facoltà propria della filosofia (e intende dire, come s'è già visto, l'intelligenza), ma non disconosce perciò la funzione di quella ch'egli chiama intelligenza, ma, aggiungendo subito l'aggettivo di fabbrile, vuole indicare chiaramente con essa la ragione; lo stesso Croce che riconosce dignità di concetti puri solo a quelli filosofici, non intende negare valore a quelli scientifici qualificandoli pseudoconcetti, poiché in tal modo vuole indicare in primo luogo l'attitudine pratica ed operativa che per altra via viene assunta come titolo d'onore dai cultori di studi scientifici. Più laboriosa si presenta, se mai, la determinazione del valore teoretico di quei principi e di quei concetti che sono attribuiti senz'altro alla filosofia, perché si presenta facile l'opportunità di intenderli in un significato più pratico che teoretico, come avviene negli stessi autori ora citati, ma ancor più evidentemente nelle correnti affini del pragmatismo e della filosofia dell'azione. Più limpida si dimostra la distinzione fenomenologica di Husserl tra l'epo-chè propria del sapere scientifico e quella trascendentale dell'ego, la quale appartiene indubbiamente al dominio proprio della filosofia.

È possibile rintracciare una duplicità di riconoscimento anche nell'altra corrente di tendenza positivista. Così non è pretestuoso rilevare che anche le più intransigenti riduzioni del sapere a quello scientifico contengono di distinto da esso e quindi di filosofico almeno un punto, cioè l'affermazione del valore assoluto del sapere scientifico, poiché questa per sé eccede il livello dello stesso sapere scientifico ed è, almeno essa, filosofica. Ciò si potrebbe osservare a proposito del Comte; ma il riconoscimento di tale dualità si fa più esplicito nelle altre correnti del positivismo ottocentesco, dove Spencer dichiaratamente pone accanto al conoscibile delle scienze

l'inconoscibile ch'è dominio proprio della filosofia e della religione, e Ardigò nell'atto stesso in cui rifiuta l'inconoscibile, poiché non scorge altro che l'ignoto cioè il non ancora conosciuto, non ha dubbi che il riconoscimento del valore assoluto della scienza è atto autentico di filosofia. Più difficile si presenta la possibilità di riconoscere un dominio specificamente filosofico nel neopositivismo. Ma vale anche per questo anzitutto il rilievo che le stesse forme più crude di fisicalismo, come quelle del Neurath e del Carnap, si fanno inevitabilmente filosofia quando annunciano l'invalidabilità del fisicalismo stesso, che non è per sé proposizione fisicalista; e, più in generale, è da constatare che la stessa ammissione di proposizioni emotive accanto a quelle scientifiche finisce col riservare alla filosofia settori non meno ampi di quelli concessi dall'altra corrente, quando, negata l'esclusività e la necessità del sapere scientifico, fa della filosofia un'etica piuttosto che una metafisica.

Alla tematica del rapporto tra intelligenza e ragione è agevole ricondurre alcune figure di cui non è possibile non fare menzione in una storia della filosofia contemporanea, ma che non è consentito di ricondurre alla prospettata distinzione di positivismo e idealismo. Così nella complessa e appassionata visione di Nietzsche emergono, come poli di riferimento, da un lato la spietata analisi della ristrettezza di orizzonte della scienza e della concezione da essa derivata, e d'altro canto la celebrazione di una superiore capacità di dominio, alla quale il nome della « volontà di potenza » non toglie il carattere intellettuale. Il contenuto speculativo dell'intuizione nietzschiana si determina quindi nella concezione di Heidegger come opposizione tra quel conoscere manipolante e tecnico ch'è il sapere razionalistico, e quello svelarsi ch'è la stessa verità, in quanto coglimento dell'essere.

Insomma, viene sommariamente suggerita la possibilità di ritrovare un senso unitario della filosofia più recente, nelle molteplici e faticose procedure mediante le quali viene individuato il compito proprio della filosofia come esercizio di un'attitudine diversa da quella della razionalità scientifica. Il medesimo criterio consente di valutare posizioni, come quelle ad esempio di Freud e di Levi Strauss, le quali oscillano tra il rifiuto e l'ignoranza dell'istanza filosofica, poiché non è

possibile per i loro stessi autori stabilire quanto nel loro atteggiamento possa essere inteso come una consapevole limitazione della ricerca all'ambito scientifico e quanto invece rappresenti il tentativo di sostituire la scienza al compito della filosofia.

In conclusione, si è indicato, per talune parti in forma già ampiamente documentata per altre in forma di proposta interpretativa, il ruolo centrale che nello sviluppo storico della filosofia ha il rapporto tra intelligenza e ragione per accertare l'effettiva consistenza delle costruzioni dottrinali che si sono presentate col nome della filosofia e di quelle che anche senza questo nome lo sono state effettivamente. Il medesimo rapporto è stato presentato nelle due altre parti del trattato come il tema teoretico fondamentale del sapere filosofico.

INDICE

Prefazione

INTRODUZIONE

GLI ELEMENTI DEL DISCORSO FILOSOFICO

I. Sapere e conoscere

II. Il concetto

III. La dimostrazione

IV. La problematicità V. L'esperienza

VI. Il problema metafisico VII. La storia

VIII. I due sensi della storia

L'ITINERARIO FILOSOFICO

I. Le posizioni del discorso filosofico

II. Potenza ed atto

III. Atto e intelligenza

IV. La funzione regolativa dell'intelligenza

V. Che cos'è la filosofia

LA riprova storica